المكتبة
الفلسفية

المذهب الإشراقي

بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي

تأليف
الدكتور محمد جلال ابو الفتوح شرف
مدرس الفلسفة الاسلامية والتصوف
كلية الآداب — جامعة الاسكندرية

الطبعة الاولى
١٩٧٢



دار المعارف بمصر

المذهب الإشراقي

بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي

تأليف

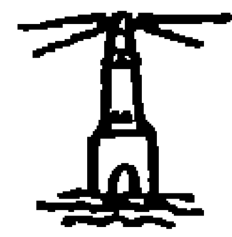
الدكتور محمد جلال ابو الفتوح شرف

مدرس الفلسفة الاسلامية والتصوف

كلية الآداب — جامعة الاسكندرية

طبعة اولى

١٩٧٢



دار المعارف بمصر

الاهــداء

إلى

إبنتي ريهام

مقـدمة الـكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

لعل الغموض الذى يكتنف موضوعات الفلسفة الإشراقية ومشكلاتها هو الذى دفع بعض المفكرين والمؤرخين إلى الإحجام عن الخوض فى دراستها، ومعالجة موضوعاتها، والكشف عن حقيقتها وكنهها وسبر غورها، مكتفين بالإشارة إلى مراميها وأغراضها دون حل رموزها وإشاراتها.

ولقد يقال إن الصراحة فى التعبير ووضوح الأفكار يجذب أنظار بعض الناس، أما الغموض فهو الذى يجذب أنظار الكثيرين للبحث وحب الاستطلاع وبخاصة من لهم القدرة على مواصلة البحث والتنقيب ومن يمتلكون الملكات والاستعدادات الخاصة التى تدفعهم دائما إلى الأمام.

وإنى أقدم على صفحات هذا الكتاب موضوعا من أهم الموضوعات التى جذبت اهتمام الاسلاميين والمسلمين، منهم من يناصره ويؤيده، ومنهم من يحاربه ويريد القضاء عليه. هذا الموضوع هو « المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الاسلامى »، وقد عالجته من خلال فلسفة الإشراقيين أنفسهم من أمثال « أبى البركات البغدادى »، و « ابن باجة »، و « ابن طفيل »، وأخيراً « السهروردى المقتول ». وكانت أهم المشكلات التى تناولها موضوع الكتاب هى: مشكلة العالم بين القدم والحدوث، ومشكلة النفس الانسانية ومسألة حشر الأجساد، ومشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكليات والجزئيات.

وقد جاء هذا الكتاب الثانى متمما للاتجاه الذى رأيناه فى الكتاب الأول وهو « الله والعالم والإنسان فى الفكر الاسلامى »، والذى عالج فيه المشكلات بين الفلاسفة المشائين الاسلاميين، والفلاسفة المتكلمين المسلمين، وبينا أهمية كل

فلسفة في العـالم الإسلامي ومدى ارتباطها بالعقيدة الاسلامية التي أوضحها الكتاب والسنة . كما لا يخلو هذا الكتاب الذي نقدمه للقارىء العزيز عن بيان أوجه الصحة والفساد ، والاتفاق والاختلاف مع أصول الدين الاسلامي ، وكيف حاول هؤلاء الإشراقيون التوفيق بين الفلسفة والدين. ثم بيان اتفاقهم مع الفلسفة المشائية واختلافهم معها . وسوف يجد القارىء من خلال أبواب هذا الكتاب وفصوله مدى صعوبة هذا الموضوع وغموض نصوصه ، فأرجو أن أكون قد وفقت في كشف رموز وإشارات وأسرار هذه الفلسفة الإشراقية ، وتوضيح المصطلحات والعبارات الفلسفية والإشراقية التي يتميز بها المذهب الإشراقي دون غيره من المذاهب الأخرى .

ولا شك في أن استخدام مثل هذا الأسلوب الباطني الخفي هو الذي دفع معظم الفقهاء والمتكلمين إلى محاربة المذاهب الإشراقية واتهام أصحابها بتهمة الكفر والإلحاد والزندقة ، إلى حد تقديم أصحابها إلى المحاكمة فقتل بعضهم كما حدث ذلك لشهاب الدين السهروردي الذي عرف باسم «السهروردي المقتول». وقد جاءت بعض المؤلفات الفلسفية الباطنية الاشراقية دون أن تحمل بصمات أصحابها ، وكان هدفها الأساسي هو محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة، أو بمعنى أصح أن الفلسفة أو العقل قادر على الوصول إلى المبادىء التشريعية والأخلاقية وحده دون الاستعانة بالوحي الالهي المنزل على الأنبياء والرسل. وكان مثال ذلك في العالم الاسلامي هو كتابات إخوان الصفا وخلان الوفا التي تمثل الجوانب الغنوصية الهدامة. ولم يفت الغزالي — كعادته دائماً — أن يبين تهافت هذه الفلسفة الباطنية كما فعل ذلك بالنسبة للفلسفة المشائية الإسلامية في كتابه « تهافت الفلاسفة » فكتب لنا كتابه الفلسفي النقدي الذي أسماه « فضائح الباطنية » .

وختاما ، أرجو أن يضيف هذا الكتاب الجديد إلى المكتبة العربية والاسلامية معرفة جديدة وواضحة ، لا لبس فيها ولا غموض ، عن المذهب الاشراقى فى الفكر الاسلامى ، وأن يستفيد منه طلاب العلم ورواد الايمان .
وفقنا الله جميعا لما فيه خدمة الانسان وخير الانسانية فى شتى أنحاء المعمورة .

والله ولى التوفيق ؟

رمل الاسكندرية : يناير ١٩٧٢ م .

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

البَابُ الأَوَّلُ

أبو البركات البغدادى

الفصل الأول

حيـاته ومنزلته

هبة الله بن على بن ملكا

(توفى عام ٥٤٧ هـ)

تتحدث كتب مؤرخي الطبقات في الفكر الإسلامى فى ترجمتها لحياة وفلسفة أبى البركات بأنه كان إسرائيلى النحلة ، يهودى الملة . فيذكر القفطى فى كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » بأن أبا البركات كان يهوديا فى أكثر عمره ، مهتديا (أى حين أسلم) فى آخر أمره ، هو أوحد الزمان وطبيب فاضل ، عالم بعلوم الأوائل ، من يهود بغداد ، كان فى وسط المائة السادسة . وكان موفق المعالجة ، لطيف المباشرة ، خبيراً بعلوم الأوائل فيما بها ، حسن العبارة ، لطيف الإشارة . وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين فى هذا الشأن واعتبرها واختبرها . فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه صنف فيها كتابا سماه المعتبر أخلاه من النوع الرياضى ، وأتى فيه بالمنطق والطبيعى والإلهى . فجاءت عبارته فصيحة ، ومقاصده فى ذلك الطريق صحيحة . وهو أحسن كتاب صنف فى هذا الشأن فى هذا الزمان (١) . وهكذا تأتى شهادة القفطى منصفة لأبى البركات البغدادى .

ويعتبر ابن تيمية أول من أهتم بعرض فلسفة أبى البركات ومقارنتها بمن سبقه من المشائين أتباع أرسطو حيث يقول : « من حكى عن جميع الفلاسفة قولا واحداً فى أي جنس من أجناس علومهم ، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف

---

(١) القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٣٤٣

مقالاتهم . بل حسبه النظر فى طريقة المشائين أصحاب أرسطو من أمثال ثامسطيوس والاسكندر الأفروديسى وبرقلس من القدماء ، والفارابى وابن سينا والسهروردى المقتول وابن رشد وأبى البركات من المتأخرين .

وإن كان لكل من هؤلاء فى الإلهيات والنبوات والمعاد قول لا ينقل عن سلفه المتقدمين ، إذ ليس لهم فى هذا الباب علم تستفيده الأتباع . وإنما عامة علم القوم فى الطبيعيات ، فهناك يسرحون ويتبجحون . وبه وبنحوه عظم من عظم أرسطو واتبعوه لكثرة كلامه فى الطبيعيات وصوابه فى أكثر ذلك ، فأما الإلهيات فهو وأتباعه من أبعد الناس عن معرفتها » (١).

ثم يحدد ابن تيمية فى موضع آخر نشأة بعض الفلاسفة ومن بينهم أبى البركات ، وأثر الطوائف الدينية العقائدية على هذه النشأة فيقول : « نشأ ابن سينا بين المتكلمين النفاة الصفات ، وابن رشد نشأ بين الكلابيه ، أما أبو البركات فقد نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث . فكان كل من هؤلاء بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسول ، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك » (٢) . وحينئذ يؤكد ابن تيمية بأن أبا البركات من أقرب الفلاسفة إلى اتباع الحجة الصحيحة ، بحسب نظره والعدول عن تقليد سلفه ، مع أن أصل أمر الفلاسفة وحكمتهم أن العقليات لا تقليد فيها (٣) .

١ — شهرة أبى بركات فى الطب :

كان فى وسط المائة السادسة من الأطباء المشار إليهم فى الآفاق ثلاثة أفاضل منا من ثلاث ملل كل منهم هبة الله فى الاسم والمعنى . هبة الله بن صاعد من

(١) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥٣ — ٢٥٤
(٢) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥١
(٣) المصدر السابق : ص ٢٥٨

النصارى ، هبة الله بن الحسين الأصفهانى من المسلمين ، وهبة الله بن ملكا أبو البركات اليهودى فى أكثر عمره والمسلم فى آخر أمره (١) .

ويحسن بى أن أورد هنا قصة طريفة تشير إلى شهرة أبى البركات فى الطب، وتدل أيضا على اهتمامه بمنهج التجريب الذى اشتهر به علماء المسلمين وفلاسفتهم . يقول بعض أهل الفضل أن أبا البركات كان جالساً فى مجلسه للأقراء وعليه ثوب أطلس أحمر اللون ، إذ دخل عليه رجل من أوساط أهل بغداد وشكا إليه سعالا طالت مدته . فقال له: إذا سعلت وقطعت شيئا فلا تتفله حتى أقول لك ماتصنع. فقعد ساعة وقطع فاستدعاه إليه وأدخل يده فى كم ذلك الثوب الأطلس . وقال له: اتفل فيه ، فتفل وضم أبو البركات يده على ما فيهما من الثوب والتفلة ، وأخذ ساعة ثم فتح يده ونظر إلى الثوب وموضع التفلة منه ساعة يقلبه ويتأمله . ثم قال لبعض الحاضرين : أقطع من هذه الشجرة نارنجة، فأعطاها للرجل المريض وأمره بأكلها . فقال له الرجل : أيها الحكيم متى أكلته مت . فقال : إن أردت العافية فقد وصفتها لك . فشرع الرجل وأكل منها أولا فأولا إلى أن استنفدها ثم مضى الرجل . ولما كان فى اليوم الثانى حضر وهو متألم ، فقال له : ما جرى لك ؟ قال : ما نمت لكثرة ما نالنى من السعال . فقال لأحد الجماعة : أحضر لى نارنجة من تلك الشجرة فأحضره إياها وأعطاها للرجل وأمره بأكلها، فأكلها ومضى . فلما كان فى اليوم الثالث جاء فسأله عن حاله فقال : بت خير مبيت ولم أسعل . فقال له : برأت ولله والحمد وإياك وأكل النارنج بعدها . إن تأكل بعدها نارنجة أخرى يحصل لك ما لا يرجى لك برءه وأمره بما يستعمل فى المستقبل .

فلما قام الرجل من عنده سأله الجماعة عن السبب فقال أبو البركات البغدادى:

---

(١) ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ص ٢٠٧

أخذت تفلته فى الثوب الأطلس الأحمر وأحميتها فى كفى ساعة ونظرت فيها هل بقى بعد ما تشربه الثوب مما تفل كالقشور والنخالة فلم أجده ، ولو وجدته دلنى على أن السعال من قرح إما فى الرئة أو فى الصدر وكلاهما صعب . فلما لم أجد شيئا من ذلك علمت أنه بلغم لزج زجاجى وقد لحج بقصبة الرئة وآلات التنفس ، فأردت جلاءه من هناك ، وأمرته بتناول النارنجة . فلما عاد إلى ووجد شدة ، علمت أنها قد جلت وقطعت ما هناك ولم تستنفده فأمرته بتناول الأخرى فجلت ما بقى ونهيته عن استعمال أخرى لئلا يقرح الموضع بكثرة الجلاء ، فيقع فيما احترزنا منه ، فاستحسن الحاضرون ذلك من صناعته اللطيفة (١) .

٢ — إسلام أبى البركات :

ولكن كيف أسلم أبو البركات ؟ ومتى أسلم ؟ يحدثنا القفطى فى كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» قائلا : « لما مرض أحد السلاطين السلجوقية استدعاه (أى أبو البركات) من مدينة السلام ، وتوجه نحوه ولاطفه إلى أن برأ ، فأعطاه العطايا الجمة من الأموال والمراكب والملابس والتحف ، وعاد إلى العراق على غاية ما يكون من التجمل والغنى وسمع أن ابن أفلح قد هجاه بقوله :

لنا طبيب يهودى حماقته . . إذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكلب أعلى منه منزلة . . كأنه بعد لم يخرج من التيه

ولما سمع ذلك ، علم أنه لا يبجل بالنعمة التى أنعمت عليه إلا بالاسلام ، فقوى عزمه على ذلك . وتحقق أن له بنات كباراً وأنهن لا يدخلن معه فى الاسلام ، وأنه متى مات لا يرثنه . فتضرع إلى خليفة وقته فى الإنعام عليهن بما لا يتخلفه وإن كن على دينهن ، فوقع له بذلك . ولما تحققه أظهر إسلامه وجلس للتعليم والمعالجة » (٢) .

---

(١) القفطى أخبار العلماء .. ص ٣٤٤ — ٣٤٥

(٢) المصدر السابق ص ٣٤٣ — ٣٤٤

وفى رواية أخرى يقول التفطى : « وذكر ابن الزاغونى أن إسلام أبى البركات كان سببه أنه كان فى صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل ، وإلى محمود ولاية العراق. وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر ، وكان لها مكرماً محبا معظما ، واتفق أن مرضت وماتت ، فجزع السلطان محمود عليها جزعاً شديداً. ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من محمود ، خاف على نفسه من القتل إذ هو الطبيب ، فأسلم طلبا لسلامة نفسه »(١).

وهناك رواية ثالثة يحكيها لنا ابن أبى أصيبعة حيث يقول : « دخل أبو البركات يوما إلى الخليفة فقام جميع من حضر إلا قاضى القضاة. فإنه كان حاضراً، ولم ير أنه يقوم مع الجماعة لكونه ذميا . فقال : يا أمير المؤمنين ، إن كان القاضى لم يوافق الجماعة لكونه يرى أنى على غير ملته، فأنا أسلم بين يدى مولانا،ولاأتركه ينتقصنى بهذا ، وأسلم »(٢).

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٤٦
(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ـ ٢ ص ٢٠٤

الفصل الثانى

موقف أبى البركات الفلسفى من مشكلة العالم

أولا – مشكلة العالم بين القدم والحدوث :

عندما نتحدث عن فلسفة أبي البركات التي ضمنها كتابه « المعتبر » بأجزائه الثلاثة ، فإن ذلك يحتاج إلى فحص دقيق ، وتفهم عميـــق لمواقفه المختلفة في المشكلات الفلسفية التي نعالجها هنا على صفحات هذا الكتاب . فعلينا — منذ البداية ـ أن نفرق بين عرضه للآراء السابقة عليه ، وبين آرائه الخاصة . ولاشك في أن أبا البركات — كغيره من الفلاسفة — لم يهتم كثيرا في مخالفته للفلسفة الطبيعية عند أرسطو وكذلك في المنطق . أما الإلهيات فهي الجانب الهام الذي يظهر فيه أصالة صاحب المعتبر ، لأنه على أساس هذا الجانب الإلهي يمكننا تحديد موقف الفيلسوف من العقيدة التي يعتنقها ، وبخاصة أبي البركات « البغدادي » لأنه كان يهوديا أكثر عمره ثم أسلم تحت ظروف معينة .

وفي بحثنا لآراء أبي البركات الفلسفية فيما يتعلق بمشكلة العالم هل هو قديم أم حادث ؟ علينا أن نعرض بعضا من التقسيمات التي ضمنها كتابه :

١ — انقسام الوجود والموجود إلى الواجب والممكن :

يضع أبو البركات قضية هامة في نظرية المعرفة تدل دلالة قاطعة على أنه من أصحاب النظرة الموضوعية لا النظرة الإسمية ، وتجعله من أصحاب اليقين لا الشك المذهبي . فقد ذهب إلى أن الإدراك ليس شرطا في الوجود ، وإنما الوجود شرط في الإدراك ، إلا أن اعتراف العارف بوجود الموجود وعلمه به ، إنما يكون

من إدراكه له ، فلا يصح إذن أن يحد الموجود بأنه المدرك ، ولا بأنه الذى يصح أن يدرك ، وإن كانت المعرفة به حصلت بالإدراك . بل الوجود والموجود من الكلمات التى تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الإدراك والمعرفة ، فلا يحتاج إلى حد يشرح الاسم[١] .

ومعنى هذه العبارة الفلسفية الهامة أن من الأشياء مايدركها مدرك ، ويعجز عن إدراكها مدرك آخر . ولايكون كونها بحيث لاينالها المدرك الذى عجز عن إدراكها فلم يدركها ، قادحا فى وجودها . بل هى موجودة سواء أدركها أو لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات مالا يدرك ، أو لايدركه بعض المدركين[٢] .

وعلى هذا الأساس الفلسفي قسم ابو البركات الموجود إلى قسمين : موجود الأعيان وهو يعرف بالادراك ، ويدل بعض المدركين عليه بعضا ، ويهديه إليه حتى يشاركه فى إدراكه ، وهو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين . ومثال ذلك الشمس التى يراها الناس دون أن تتكثر نتيجة لإدراكهم لها ، بل هى واحدة مها تعدد المدركون لها[٣] . وهذا يدل على أن أبا البركات يؤمن بالواقع المحسوس وبموضوعيته ، وبأنه يفرض نفسه على الذات المدركة ، وذلك على العكس من السوفسطائيين القائلين بأن الانسان الفرد مقياس كل شىء ، وبأن الذات المدركة هى التى تفرض نفسها على الموضوع المدرك . وربما يرجع اهتمام أبى البركات بالموجود العينى لعقيدته اليهوديه السابقة التى هجرها .

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ٢١ ، ط الدكن ١٣٥٨ هـ

(٢) المصدر السابق : ص ٢١

(٣) المصدر السابق : ص ٢١

أما النوع الآخر ، فهو موجود الأذهان وهو يختلف باختلاف الأشخاص حيث ينفرد الإنسان الواحد بادراك ما فى ذهنه خاصة ولا يشاركه إنسان آخر فى هذا الإدراك لهذا الموجود الذهنى . وموجودات الأذهان موجودة فى الأعيان لوجودها فى موجود فى الأعيان وهو الذهن والنفس التى يتصور فيها ما يتصور من ذلك (١) . وبهذا يتأكد لنا أهمية الموجود الخارجى ، والذات المدركة ، حين يقترب أبو البركات من فلسفة أرسطو الواقعية ، ويبتعد عن فلسفة أفلاطون المثالية .

بل يتأكد هذا أيضا عند ما نراه يقسم الموجود مرة أخرى قسمة عقلية إلى : موجود بذاته وعن ذاته ، وموجود وجب وجوده عن غيره ولم يجب له بذاته ، ولا ممتنعا ، وهو الذى يعرف باسم الوجود الممكن . فكل موجود : إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بذاته ، فوجوده عن غيره وبغيره ، ولا يوجد ما نسب إليه إلا بعد وجوده بعدية الذات . فكل أخير من الموجودات بالغير ، متأخر الوجود عما يوجد به ، ولا يوجد إلا بعد وجوده بعدية الذات . وجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم ، ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث أنه لا يوجد إلا بعده بعدية بالذات وإن لم تكن بالزمان (٢) .

هذا التقسيم وهذه النسبة وهذه التبعية وهذه البعدية التى بالذات لا بالزمان تجعل صاحب المعتبر من أتباع الفلسفة المشائية إلى حد كبير فى هذا الموقف بالذات . فوجود الممكن أدل على وجود الواجب بذاته ، أكثر من دلالته على وجود نفسه ، كما أن الحوادث من الموجودات أدل على وجود القديم منها على أنفسها .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢١ — ٢٢

(٢) المصدر السابق : ٢٢ — ٢٣

٢ ـ موقف ابى البركات من قدم العالم وحدوثه :

يستعرض أبو البركات مذهب القائلين بقدم العالم، عرضا مبسطا يتسم بالوضوح والمرونة حتى ليظن القارىء أنه من المدافعين عن هذه النظرية . إلا أنه يستخدم نفس الأسلوب فى عرضه لموقف القائلين بحدوث العالم وخلقه وهم فرقتان : إحداهما من أصحاب النظر ، والأخرى مقلدة اقتصرت على التقليد وأهملت النظر ، واعتمدت على ما يخطر للانسان من معنى البداية التى تعنى حدوث الحادث بعد زمان لا يكون فيه موجودا ثم وجد . ومن هذه الفرقة المقلدة من رام نصرة ما اعتقده بالتقليد من جانب النظر والرد على من قال بغيره (١) . ومقالة الحدوث أقرب إلى أكثر الأذهان التى تتصور الخوارق ، ولذلك كان القائلون بها أكثر عددا ، وناصرها كثير من الخاصة المعتبرين ، فصارت مشهورة ومقبولة أكثر من من خصوم هذا الموقف . ولذلك قام الخصام بين الفريقين ، فسمى الحدثيون القدميين دهرية وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين يعتقد الجمهور فى معناها جحد الخالق المبدأ الأول ، وسمى القدميون الحدثيين معطلة لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها فى البداية(٢).

إلا أن أبا البركات قد وقف من حجج القائلين بالحدوث موقف المعارض لا المحايد فيقول : « وقد احتجوا بحجج تضعف عند النظر ، فما هو قديم من جملتها ومتداول بين أهل النظر ، هو قولهم أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، وانتجوا من ذلك أن

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ٣٠ — ٣١
(٢) المصدر السابق : ص ٤٣

الجواهر التى هى الأجسام بأسرها محدثة . وهو قياس لاينصرف على من ينتقده لأن المقدمة الصغرى القائلة : إن الأجسام لاتنفك أو لاتخلو عن الحركة والسكون المحدثين ، لاتشارك الكبرى القائلة : ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث فى حد أوسط على الحقيقة . ولا المحدث الذى فى الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب فى النتيجة . فالقياس لم ينتج المطلوب الذى فيه الخلاف (وهو العالم) (١). وقد بنى نقده على أساس أن معنى الحركة عندهم لايدل على أنها حادثة ، بل يدل على أنها حركة مطلقة . والحركة المطلقة ليست محدثة عنده وعند من يقول بقدم العالم .

ولعل هناك من يظن أن أبا البركات يذهب إلى القول بحدوث العالم ، وذلك على الرغم من أنه كان يعرض لكلا الفريقين : فريق القدم ، وفريق الحدوث ، آراءهم وحججهم ، وهو عرض تاريخى لا أكثر ولا أقل . والدليل على ذلك قوله : « فهذه هى المذاهب المقولة ، والحجج المنقولة والمعقولة ، لايحتاج المقلد إلى شىء منها . فإن الذى يقلد فى الحجة يتعب نفسه بسماع الحجة ، وتقليد المذهب دون الحجة يكفيه ، ويتساوى حاله من جهة التقليد لهما فكله تقليد ، والذى يعقل ما يسمع ويتأمله بذهنه ويتبعه بنظره فقد سمع الحجة وعرف المحجة »(٢) .

كيف إذن ، نحدد موقف أبى البركات من مشكلة العالم ؟

وللاجابة على هذا السؤال ، علينا أن نقرر هذا المبدأ العام الذى وضعه صاحب المعتبر نفسه :

---

(١) المصدر السابق : ص ٣١
(٢) المصدر السابق : ص ٤٨

كل فاعل علة ، وليس كل علة فاعلا ، فالفاعل هو العلة الحقيقية [١] . وهذا المبدأ الهام يمكن استخدامه لهدم الفلسفة المشائية وبخاصة نظرية الصدور . فاذا كان الموجود الصادر من الله علة للصدورات والفيوضات الآخرى ، إلا أنه ليس الفاعل على الحقيقة . وتأكيد ذلك هو قوله بأن الواحد الذى لا مثل له ولا ضد له ، ولا تركيب فيه ، ولا أجزاء له ، هو الواحد من كل جهة . والمبدأ الأول واحد فقط ، وليست هناك مبادىء أولية كثيرة ، وهذا المبدأ الأول هو هو الواجب الوجود بذاته [٢] . والنظر الحقيقى يؤكد لنا أن لفظة الوجود والموجود على الحقيقة لا تطلق إلا على واجب الوجود ، من حيث أن وجوده هو ماهيته ، أما الموجود الذى وجوده صفة حاصلة لماهيته بغيره (أى أن وجودهصفة زائدة على ماهيته) ، فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ، ولسبته إليه ومعيته وإضافته إلى هذا الأول . فهذا نوع من التوحيد لا يعقل فى شىء من الآحاد إلا فى هذا الواحد الذى هو الموجود الأول ، والمبدأ الأول ، ولا يليت إلا له . فالوجود الذى تتصف به الموجودات المعلولة ، ويقال لها به أنها موجودة ، غير هذا الوجود القائم بذاته [٣] . وسوف تؤدىهذه العبارةإلى موقف معين هام عند أبى البركات البغدادى يشبه قول الصوفية فى اعتباره أنه « ليس الوجود الحقيقى إلا له . أى لاهو إلا هو » [٤] . وهو جانب إشراقى لاشك فى ذلك يجعل أبا البركات من مؤسسى المذهب الاشراقى فى الفكر الاسلامى :

---

(١) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ٤٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٩

(٣) المصدر السابق : ص ٦٥

(٤) المصدر السابق : ص ١٤٧

ومن خلال موقف أبي البركات من ذات الله وصفاته ، نستطيع تحـــديد وجهة نظره من مشكلة قـدم العالم وحـدوثه . فالمبدأ الأول ، وهو الله ، الذى لا قبل له ، فاعل بالذات . وهذا الفعل الذاتى لا يكون بالطبع ـ كما يقول ابن سينا [١] ـ بل هو فعل إرادى من حيث أنه لا يفعل على سنن واحد ، وفن واحد ولا يحرك إلى جهة واحدة . بل إنه مبدأ واحد لسائر الموجودات من الأفعـال والذوات المختلفات الطبائع والجهات والأنحاء والغايات . وفى هذا القول هـدم لنظرية الفيض الضرورى الذى يتخذ خطا واحـدا عند المشائين . وكذلك فانه يفعل ويشعر بما يفعله ويقصده ويريده ، وذلك على العكس من الموجودات التى تفعل بالطبع كالنار فى التسخين ،والثلج فى التبريد . ومعنى ذلك أنه يعلم بما يفعل ومريد وراض بفعله الذى يكون لغاية ، من حيث أن العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثا ولغير غاية . وهذه الغاية لا تتعلق بمخلوقاته ومعلولاته ، حتى لا تكون الغاية فى خالقه تسبق وجوده ، وتتقـدم عند خالقه . بل هو مبدأ أول واجب الوجود بذاته ، وهو واحد أحد ، فرد صمد لا ضد له ولا ند ، ولا شريك فى بداية الخلق والجود والإيجاد ، فينتج من ذلك أن يكون هو الغـاية القصوى ، كما كان هو الفاعل الأول [٢] .

ونحن نرى طبيعة هـذا الفاعل عند أبى البركات البغدادى ، لا تخرج مطلقا عما ذكره الغزالى [٣] مما يدل على تأثير الغزالى فيمن جاء بعده من فلاسفة أو حتى إشراقيين . وهذا النص السابق عند أبى البركات هو رد صريح ومتين على مذهب

(١) أنظر كتاب «الله والعالم والانسان فى الفكر الاسلامى» للمؤلف فى طبعته الثانية ص ١٤ — ١٩

(٢) أبو البركات المعتبر جـ٣ ص ٦٦ — ٦٨

(٣) انظر كتابنا السابق ص ٣٢٣ — ٣٧٨

أرسطو فى المحرك الأول الذى هو علة غائية فقط تتحرك نحوه الموجـــودات كمعشوق وكمعقول . وخلاصة القول من هذا كله أن الله يفعل بمعرفة وعـــلم واختيار لغاية هى جوده ، فجوده مقصود فى فعـــله ، والموجودات لزمت عن جوده (١) .

والحقيقة نقررها هنا ، إن موقف صاحب المعتبر فيه شيء من الاضطراب والتردد ، بل نقول إنه كان يحاول التوفيق بين قدم العالم وحدوثه . فهو لا يذهب إلى هدم نظرية الصدور من أساسها ، بل هو يوافق المشائين على مبدئهم الأساسى، ويعتبره صحيحا فى ذاته ، ولكنهم لم يستعملوه استعمالا صحيحا ، هذا المبدأ هو « أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » . والمشاؤون فى نظره ينافضون مبدأهم الذى وضعوه ، وهو يتفق فى ذلك مع الغزالى . وموقف أبى البركات من نظرية الصدور يتفق مع فلسفته التى نراها تمثل الجانب الإشراقى فى الفلسفة الإسلامية . ومن ناحية أخرى ، يذهب إلى نظرية هامة تنادى بالخلق المتجدد المتعدد الأبعاد مما يتفق مع القائلين بحدوث العالم . وأبو البركات قد عبر عن موقفه من النظريات السابقة عليه بقوله أن العلم لا ينتظم له على نسق محدود ، ولا يقصد مخالفة الجمهور بأباطيل ينفرد بها عنهم ، ليكـــون له بها ميزة فيما بينه وبينهم ، فليس من قال : خالفوا تعرفوا ، بمن أحسن فى القول ، بل من قال : أصدقوا ووافقوا على الحق وخالفوا على الباطل ، سواء عرفتم بذلك أو لم تعرفوا ، فان من أراد المخالفة وقد سبق إلى الحق فلا بد أن يقع إلى الباطل (٢) .

فمن هـــذه المحاولات ، موقف أبى البـــركات من مسألة الهيولى وعـــلاقتها بالكائنات الفاسدة الزائلة ، والكائنات الأزلية . فهيولى الكائنات الفاسدات تنفصل

---

(١) أبو البركات : المعتبر جـ ٣ ص ٦٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٦١

وتتصل وتقبل الانفعالات المتغيرة المتحركة والمسكنة ، وهـذا يؤدى إلى تكثر أفرادها ، واتحاد أجزائها . وعلة وجود هذه الهيولى الجزئية ، هى آخر علة من المعلولات الأزلية ، فانها تلى هيولاها فى مرتبة الوجود والوضع ، وهى مكان لها بالطبع ، فهى تصدر عنها وتوجد بها . كما أن الصور التى تحل بها فهى فائضة إليها من عالم الأزل والربوبية ، وهى آخر مراتب الوجود فى المعلولية النازلة من لدن العلة الأولى فى ترتيب الوجود ، وأول الموجودات الكيانية التى يتعلق وجودها بوجود الأزليات الملكية ، فمنها البداية وإليها النهاية (١) .

أما الهيولى الأولى المتعلقة بالأزليات ، فتوضيح مواضع عليتها ومعلوليتها ، إنما يكون على أساس أنها ممكنة الوجود ومعلولة صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته ، وهذه الهيولى متكثرة فى وجودها بصورة أشخاصها المختلفة . والهيولى الأولى بذاتها ممكنة الوجود ، وهى المنفعل الأخير من حيث أن واجب الوجود بذاته هو الفاعل الأول بالذات وهو غيرها (٢) . وهذا القول الأخير يجعل فلسفة أبى البركات قريبة الشبه من فلسفة المشائين القائلة بمادة أولى لكل حادث من حيث أنه ممكن الوجود .

أما إذا حاولنا أن نجعل أبا البركات قريبا من عقيدة أهل السنة والحديث الذين نشأ بينهم كما قال ابن تيمية الذى نستشهد به على صحة موقف أبى البركات وصدقه ، فعلينا أن نأخذ بقول ابن تيمية حيث يذهب إلى أن المتقدمين من أساطين الفلاسفة قد جعلوا العالم محدثا من ناحية صورته فقط ، أو مادته وصورته ، والأكثرية يرجحون تقدم المادة على الصورة . وهذا الترجيح يتفق

(١) ابو البركات : المعتبر ج ٣ ص ٢٠٥ — ٢٠٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٠٤ — ٢٠٥

مع أخبار الرسل ، وموافق للقرآن والسنة . مثل قوله تعالى : « خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء (١) » ، وكذلك « استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض إئتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين (٢) » . وقد ثبت فى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبى (صلعم) أنه قال « كان الله ولم يكن شىء قبله ، وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شىء وخلق السموات والأرض » . ولهذا ذهب علماء أهل الكتاب أن ما ذكره الله تعالى فى التوراة يدل على أنه خلق هذا العالم من مادة أخرى ، وأنه قد أخبر فى القرآن عن خلق السموات والأرض من مادة ، كما أنه خلق المادة من مادة أخرى ، كخلق الإنس من آدم ، وخلق آدم من طين (وهـــذا ما ذكره الغزالى بالخلق التوالدى والتولدى) (٣). كما أنه خلق الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار (٤) .

وقول ابن تيمية لابد أن يؤخذ على أنه ينادى بأسبقية المادة على الشىء المخلوق فقط ، وليس على أن المادة قديمة ومساوقة فى الوجود لله ، وإلا وقعنا مرة أخرى فى براثن الفلسفة المشائية ، فهذا القدم إذن ، قدم نسبى وليس مطلقا ، فالمـــادة مخلوقة والعالم محدث كائن بعد أن لم يكن .

هذا تحليل موقف أبى البركات البغدادى من هذه المشكلة العويصة ، من خلال موقف ابن تيمية ، ولعلنا بذلك قد أنقذنا صاحب المعتبر من أن ينظر إليه على أنه يجعل العالم مشاركا لله فى الوجود والقدم .

---

(١) سورة هود : من آية ٧

(٢) سورة فصلت آية ١١

(٣) أنظر كتاب الله والعالم للمؤلف ص ٨٨ الطبعة الثانية

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة جـ١ ص ٢٥٥ — ٢٥٧

٣ - النقد الفلسفى لنظرية الصدور عند المشائين :

سوف يتبين لنا من خلال هذا النقد ، موقف ابى البركات الحقيقى من مشكلة قدم العالم وحدوثه ، وسوف نؤكد مرة أخرى أنه يحاول التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين ، بين القدم والحدوث .

إذا كان الواحد ، فى هذه النظرية ، لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغى أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الآخر ، ولا تتكثر إلا طولا حتى يكون أعلة ب ، وعلة ب هى حـ ، و حـ علة د . فلا يوجد موجودان معا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلولا له . ولكننا نرى فى الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ، ليس بعضها علة لبعض ، ولا معلول له ، كالإنسان والفرس ، وإنسان وإنسان من سائر أشخاص الناس ؛ وفرس وفرس من أشخاص الفرسان لا يلزم أحدها أن يكون علة للآخر ، فمن أين جاءت هذه الكثرة من المبدأ الأول إذا كان لا يصدر عنه إلا واحد ؟ (١) .

يجيب صاحب المعتبر على هذا بقوله : لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوجد ، وأوجد فجاد ، علم فخلق ، وخلق فعلم ، فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد . بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولا ، ثم بجريرته ولأجله ، إما من جهة تصوره له ، وإما من إيجاده موجوداً آخر ، وذلك الموجود الأول تصدر عنه أيضاً أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره . فالله تعالى يخلق الموجودات فتوجد عنه ، وعما عنه ، والذى عنه منه لأجله ومنه، لأجل ما منه. ومعنى ذلك أنه يخلق شيئاً لأجل شىء ، فتكون الموجودات عن الموجودات ، كنار جزئية عن نار كلية . فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ١٥١

الخلق ، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة ، مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح ، وتقوية قلب إنسان . . . وهلم جرا (١). فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات من الآيات والمعجزات واللطائف والكرامات ، وما يظهر وما يخفى من خاص العنايات ولطيف الهدايات التى لا يقدر عليها غيره ، ولا يصح أن تنسب إلا إليه ، حتى ما ينسب إلى غيره فهو منسوب إليه (٢) .

وابن تيمية يحلل موقف أبى البركات على أنه لا يجعل فعل الله القادر المختار مقارنا له لا يحدث شيئاً بعد شىء ، وينطبق هذا على ما جعله أبو البركات قديما وهو بعض العالم (٣) . أما المحدثات المتكثرة المتجددة التى تقف عقبة كؤود فى وجه نظرية الصدور الطولية عند المشائين ، فقد انحدر أثر ذلك إلى أبى البركات من الجوينى أولا ، ومن الغزالى ثانية فى نقدهما لمبدأ الصدور المشهور (٤) .

وقد بقى أبو البركات موقفه من قدم بعض العالم ، وحدوث البعض الآخر ، على أساس صفة الإرادة الإلهية . فقد يخلق الله من الخلق الأزلى والأفعال الزمنية سابقة ولاحقة ، قديمة وحديثة ، دائمة متبدلة ، يريد فيكون ، ويكون فيريد شيئا لأجل ذاته ، وشيئا لأجل شىء . فإرادة خلق الشىء الأزلى القار الموجود هى بعينها إرادة دوامه واستمرار وجوده ، يبقى ببقاء الإرادة ، إما دائما بداومها، وإما محدود الزمان بحدها ، فمشيئته وإرادته تكون أوائلها عن ذاته ، وثوانيها

---

(١) المصدر السابق : ص ١٥٩ ـ ١٦٠
(٢) المصدر السابق : ص ١٦٢
(٣) ابن تيمية : منهاج السنة جـ١ ص١٣٦
(٤) أنظر كتاب الله والعالم ، الباب الأول الفصل الثانى

عنه أيضا باستدعاء حكمته فى مخلوقاته ، فكل شىء هو فعله ، سواء بواسطة أو بغير واسطة ( )

وقد عاب ابن تيمية على أبى البركات أن يذهب إلى أن سبب التغيرات هو ما يقوم بذات الرب من إرادات متجددة ، بل ومن إدراكات ، كما قد بسطه فى كتابه « المعتبر » . فهو وابن سينا وأمثالهما قد ذهبوا إلى أن الرب هو بنفسه علة تامة أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة ، وأن الحادث الأول كان شرطا أعد القابل للحادث الثانى . وهذا القول فى غاية الفساد ، وهو أيضا فى غاية المناقضة لأصولهم (٢) .

يتضح إذن موقف أبى البركات من المشائين فى تفسير صدور الكثرة عن الواحد ، حين يرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد ، وستستمر سلسلة الصدورات فى إتجاه طولى واحد . فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة ، أى لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة . وهذا الصدور ذو البعد الطولى الواحد يقيد قدرة الله ، أما أبو البركات فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية فى دورها الخلاق ، وبذلك رفض الحتمية المسيطرة التى يخضع لها فعل الخلق عند المشائين على حد قول الدكتور أبو ريان (٣) . ولكن حقيقة موقف أبى البركات أنه قد جعل القدرة الإلهية مقيدة فى بداية إيجاده واحدا لا محالة ، حيث يوجد عنه بذاته ،

---

(١) ابو البركات المعتبر : ج ٣ ص ١٦٤

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج١ ص ٢٤٠ ـ ٢٤١

(٣) د. أبو ريان : نقد أبى البركات ص ٢٢

هذا الواحد أقرب إليه وأشبه به من مخلوقاته (١) ، ثم جعل هذه القدرة الإلهية حرة مطلقة عندما تبتدىء الكثرة فيما عنه وفيما عما عنه طولا وعرضا ، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية (٢) .

وبهذا كله ، نجد أبا البركات يقترب أحيانا من المشائين ، ثم يبتعد عنهم ليقترب من موقف الأشاعرة العام ، عندما جعل الله يتدخل فى الزمان ويفعل ما يشاء بعد أن كان الفعل الإلهى أزليا خارج الزمان . فمن يذهب إلى القول بأن أبا البركات يؤمن بأن العالم قديم فهو مخطىء ، ويشبهه أيضا من يعتقد قوله بالحدوث . فحقيقة فلسفته أنه حاول التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين ، بين العقل والإيمان، وبين الفلسفة والدين، بين نظرية الصدور عند ابن سينا ،ونظرية الخلق المتعدد المتجدد المتكثر عند الجوينى والغزالى وغيرهما ولا شك أنه قد نجح فى ذلك مما يدل على أنه لم يكن مقلدا ، بل يأخذ من كل مذهب الأصح ، ويهدم ما يراه غير ذلك .

وموقف أبى البركات البغدادى من نظرية الصدور ، وهدمه لمبدأ المشائين المشهور « لا يصدر عن الواحد إلا واحد » كان له أثر كبير فيمن أتوا بعده ، وبخاصة شيخ الإشراق « السهروردى المقتول» الذى لم يسلم أبو البركات من نقده له . وقبل أن نصل إلى شيخ الإشراق ، علينا أن نعرض لموقف أبى البركات من نظرية الجوهر الفرد المرتبطة بمشكلة العالم .

ثانيا - نظرية الجوهر الفرد فى فلسفة أبى البركات :

إذا كانت نظرية الجوهر الفرد ، أو مذهب الذرة ، أو فكرة الجزء الذى

---

(١) أبو البركات المعتبر ج ٣ ص ١٦١ — ١٦٢

(٢) نفس المصدر ص ١٦١ — ١٦٢

لا يتجزأ هى أساس المشكلات الطبيعية والإلهية عند مفكرى الاسلام وبخاصة المتكلمين أشاعرة ومعتزلة، إذا كان ذلك كذلك ،فقد شارك صاحب المعتبر غيره من مفكرى الاسلام فى الاهتمام بهذه النظرية التى ترتبط بمشكلة حدوث العالم أو قدمه من الناحية الفلسفية أكثر من إرتباطها من الناحية الدينية . وقد برع المسلمون فى استغلال هذه النظرية لإثبات حدوث العالم ، أى تأييد النقل بالعقل ، والدين بالفلسفة .

ويتميز موقف أبى البركات البغدادى من هذه النظرية ، بموقف الشارح أحيانا ، والموفق بين المتكلمين والفلاسفة وبخاصة أفلاطون أحيانا أخرى . فقد ذهب فى كتابه « المعتبر » إلى آراء فى العلم الطبيعى تناقض مذهب أرسطو . وبعض هذه الآراء يشبه الآراء التى ينسبها المسلمون إلى أفلاطون . وهذا يؤكد اهتمام أبى البركات بالفلسفة الإشراقية ، وذلك لأن أفلاطون عند المسلمين هو الحكيم الإلهى ذو النزعة الصوفية الإشراقية ، أما أرسطو فهو الحكيم الطبيعى ذو النزعة الواقعية المنطقية .

ويتضح هذا الميل الأفلاطونى عند أبى البركات فى موقفه من مشكلة المكان حيث أنه يخالف أرسطو ، ويذهب إلى القول بأن المكان هو الأبعاد الثلاثة ، وهو يقول أيضا بعدم تناهى المكان . وكذلك يتضح موقفه فى مسألة وجود الخلاء حين يفضل الأخذ بالرأى المنسوب لأفلاطون فى القول بوجود الخلاء ، على أن يأخذ برأى أرسطو الذى ينكر وجود الخلاء عندما يتحدث عن لواحق الحركة . وقد ذهب المستشرق « بينيس » إلى تأكيد هذا الإتجاه عند أبى البركات (١) .

---

(١) بينيس : مذهب الذرة ص ٧٩ — ٨٠

وإذا كان أبو البركات البغدادى يؤمن بوجود الخلاء الذى هو شرط أساسى لنظرية الجوهر الفرد، وفى نفس الوقت يرفض رأى أرسطو فى الخلاء الذى يرفض بدوره فكرة الجزء الذى لا يتجزأ، فمعنى ذلك أن صاحب المعتبر يؤمن بنظرية الجوهر الفرد، فعلينا إذن متابعة ذلك الاتجاه عنده.

حينئذ نقول مع أبى البركات أن الجسم ليس واحداً بالحقيقة وفى ذاته، بل هو واحد نتيجة للإتصال. والغيرية التى فى الجسم ليست غيرية آحاد، وذلك لعدم وجود آحاد فيه. والجسم أيضاً ليس بكثير متميز الآحاد، بل هو واحد بالإتصال، وإنما الغيرية فى الجسم غير متميزة ولا منتهية إلى آحاد، بل ذاهبة فى مدد الإتصال. فلذلك لا تنتهى قسمته، بل فى طبعه قبول التجزئة إلى غير نهاية، لأن كل جزء منه جسم، وحكمه فى قبول القسمة لما فى طبعه من الغيرية حكم الكل ولا يتصور أن القسمة تكثره بأن تحدث له الغيرية، بل القسمة تفصل غيريته إلى آحاد متكثرة والواحد بالحقيقة لا ينقسم ولا يتكثر. ونتيجة ذلك كله أن الجسم من حيث هو جسم لا واحد بالحقيقة ولا كثير هو مجموع آحاد. بل فيه وحدة إتصالية وغير أصلية موجودة فى الإتصال غير متناهية بالقوة، فلذلك لا تنتهى قسمته إلى مالا يتصور فيه قبول القسمة. ومعنى قوله أن الجسم لا واحد ولا كثير أى أنه من حيث هو جسم لا متصل ولا منفصل، إذ لو كان بذاته واحداً متصلا طالما انفصل، ولو كان كثيراً مفصلا لما اتصل (١).

وكان غرض أبى البركات من هذا العرض الفلسفى هو إنكار فكرة المشائين عن الهيولى الأولى حيث يذهب إلى القول بإبطال فكرة الأجزاء التى لا تتجزأ

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج٢ ص٢٦ – ٢٧

على أنها هيولى أولى ، وتأكيد أن كل جسم كبيراً كان أو صغيراً من حيث هو جسم يقبل التجزىء والقسمة ، فإن لم يقبل لصغر أو صلابة فذلك ليس لجسميته ثم يقول : وسنتكلم على مالا يتجزأ لصلابته من الأجزاء عند الكلام على الأرض وما يتكون منها من الأشياء الأصلية (١) .

وقبل أن يتحدث أبو البركات عن طبيعة الأرض وهى إحدى الإسطقسات الأربعة ، يذهب إلى أن الهيولات الأول للتركيب فى الكون والفساد هى هذه الأربع بأسرها أى الأرض والماء والهواء والنار ، أو الخمس مع الثلج . وكل واحد من الماء والأرض والهواء هيولى المركبات منها التى تختلف بزيادة بعضها ونقصان بعض . ثم هذه الهيولى تشترك فى معنى الجسمية ، فيكون الجسم هيولى أولى للجميع ، ولا يكون للجسم هيولى لأنه لا يتركب من شىء ولا ينحل إلى شىء سوى الأجزاء التى يتجزأ إليها بالتفصيل (٢) .

ثم يتحدث أبو البركات عن أجزاء لا تتجزأ وهى الهيولى الأولى ، أما الذين أبطلوا وجود مثل هذه الأجزاء ، فإنما أبطلوها من جانب الوهم والفرض أما أنهم يقولون بأنه ليس هناك ما يتجزأ بالفعل والقسمة المفرقة فما استطاعوا إبطاله مع ظنهم أنهم أبطلوه . وقد أوضح صاحب المعتبر أن الأرض لها أجزاء لا تقبـــل التجزؤ ، وذلك لأنه ليس هناك شىء أصلب منهـــا حتى يجزئها . وإنما يتجزأ المركب من أجزاء أرضية ومائية ، فتقع القسمة والتفصيل فى الأجزاء المائية أو بينها وبين الأجزاء المائية ، أو فى الأجزاء الهوائيـة والنارية إن خالطتها ، وإلا فالأجزاء الأولى التى هى الأرضية لا تتجزأ لأنه لا مجزىء لها . فإن المجزىء

---

(١) المصدر السابق : ص٢٧

(٢) أبو البركات : المعتبر : ج٣ ص ١٩٥—١٩٦

والفاصل يحتاج أن يكون أصلب وأكثف من المفصول الجزء . والنار نفسها لا تحرقها بل تسخنها فقط، والحرارة تصعدها من غير أن تفرقها لكن هذه الأجزاء ليست هيولى أولى لغير الأرض وما يتركب منها ومعها (١). وهكذا نرى أبا البركات كعادته دائما ، يحاول التوفيق بين المتكلمين القائلين بفكرة الجوهر الفرد كعنصر أساسى للأجسام المكونة من الأجزاء التى لا تتجزأ ، ثم هذه الأجسام بدورها هى العناصر الأساسية للكون كهيولى أولى الموجودات على حد قول الفلاسفة وبخاصة أفلاطون .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٩٦

الفصل الثالث

مشكلة النفس ومسألة السعادة والشقاء
فى فلسفة أبى البركات

وقف أبو البركات البغدادى من الفلسفة المشائية فيما يتعلــق بمشكلة النفس الإنسانية ومسألة حشر الأجساد ، نفس موقف الغزالى ولم يخرج عليه كثيرا . بل أقول الحق أنه قد تابعه فى منهجه الذى يبدأ بالعرض والتوضيح ثم يتلوه بالنقد والتفنيد ، وأخيراً ، بيان موقفه ورأيه الخاص . واستخدم أبو البركات نفس الحجج والبراهين واعطاء الأمثلة كما حدث من قبل عند الغزالى مما يؤكد أثره فى العالم الاسلامى، مما يجعله أيضا أحد الممثلين الكبار لتيار الفلسفة المشائية ولايمنع ذلك فى الوقت نفسه أن يتأثر هبة الله بغيره من الفلاسفة من أمثال الكندى فى موقفه من النفس عندما تحس أو عندما تتعقل . وحتى يتضح لنا موقف هذا الاشراقى المتدين أيضا من الفلسفة المشائية ومعارضته لها، علينا أن نبدأ بنقطة هامة ثم نتلوها بالمسائل الأخرى المتعلقة بالنفس ، هذه النقطة الهامة هى تحليله الفلسفى الرائع لمعنى الهيولى والنفس والعقل ، كما ورد فى كتابه المعتبر ، وهذا التحليل قائم على أساس التفرقة بينها من جهة ما يحلها من الصور والأعراض .

١ — موقفه من الفلاسفة:

فيذهب إلى أن الفلاسفة قد اعتبروا النفس الناطقة التى هى نفس الإنسان عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ، ومن شأنها أن تصير عقلا بالفعل عندما تتعقل وتتصور بصور المعلومات ، وهذه النفس ذاتها هى محركة للبدن . فكأنهم سموها عقلا هيولانياً لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها . فيصبح من ذلك أن الهيولى التى فيها صورة دائمة ملازمة أبداً كالسماء ليست هيولى ، (بناء على موقفهم) ولكنهم لم يقولوا ذلك ، بل ذكروا أن الموجودات الأزلية لها هيولى لا تفارقها الصورة ، أما الكائنات الفاسدة فلها هيولى تستبدل صــورة

بأخرى عن طريق الكون والفساد (بمعنى أن الكائنات الأزلية دائمة وثابتة وصورتها التى تحل فى مادتها غير متغيرة وقائمة بها باستمرار ، وعلى العكس من الكائنات الثمانية الجزئية الحادثة التى تقبل صوراً مختلفة وتنتقل من حال إلى حال أى أنها فى تغير مستمر على الأقل من ناحية الأعراض) ولكن على الرغم من ذلك فان التسمية واحدة بالنسبة للنوعين من الكائنات وهى أن لكل منها هيولى فإذا كان الأمر كذلك فلا يستبعد أن يكون العقل والنفس أيضا هيولى للصور العلمية المعقولة . ولكن الفلاسفة يردون على ذلك بأن العقل عندما يعقل شيئا ، فان ذلك المعقول هو صورة مجردة من الهيولى ، هذه الصور المجردة تصير كنها للعقل وحقيقته ، أى يصير هو هى وهى هو ، أو كما يقولون يصبح العقل والمعقول والعاقل واحداً . ولكن هذا التبرير عجيب جدا ، لأن الذى صار شيئا فقد استحال إلى ذلك الشىء ، كما يستحيل الهواء إلى النار ، فكيف يصير هذا ذاك ، وذاك هذا معا بالاستبدال . وعلى هذا القرار هل الواحد إذا كان هو العقل فالمعقول هو الذى استحال ؟ وإن كان الواحد هو المعقول فهل العقل هو الذى استحال وتغير ؟ لا شك فى أن العقل هو الذى استحال فى هذا المقام وعلى هذا المعنى الذى يقصده الفلاسفة ، فالمؤكد والمحقق أن العقل غير المعقول ، والمعقول غير العقل ، والدليل على ذلك أن العاقل إذا عقل فرسا فلا يمكن أن يصير هو فرسا ، أو يصير الفرس عقلا . وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء ، وإذا عقل أشياء كثيرة فهل يصير هذه الأشياء الكثيرة مع العلم بأنه واحد بعينه ؟ فإذا كان العقل هو المحل فهو الهيولى ، والمعقول هو الصورة ، أما إن كان المعقول هو المحل ، فيصير المعقول قبل العقل ولا يكون الحال قبل المحل ، أى لا يكون العقل قبل المعقولات (وهذا خطأ بمعنى أن المحل لا بد أن يكون أولا) ، ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه وتحله أشياء كثيرة تشترك فى الحلول

فيه ، ويكـون محلا مشتركا لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها وذلك كالنفس للصور التى تعلمها وتعرفها . فما هو إذن الفرق الذى وضعه الفلاسفة لكى يجعل النفس عقلا هيولانيا ، ويسمى العقل عقلا مطلقا (١)

٢ – رأى أبى البركات :

وخلاصة القول أن النفس محل لما تعقله وتعرفه ، والأشياء كالصور الحالة فيها ولا يختلف العقل عنها فى ذلك . ولكن هناك فرقا واضحا بينهما وبين الهيـولى الجسمانية ، وهو أن الهيولى الجسمانية تقول بانفعال ، كما أنها لا تفعل ، وإنما الفاعل هو الصـورة . وإذا فعل جسم فى جسم كان فعل الفاعل بصورته وانفعال المنفعل بهيولاه ، وإنما تفعل الصورة التى فى الجسم فى هيـــولى الجسم الآخر إذا قهرت صورة الفاعل بصورة المنفعل ، أى تؤثر فى هيولاها فتطرد الصورة عنها وتمتلكها ، ولا يسعها الجسم معا، فتكون الضدية بينها لضعف الهيولى عنها . أما فى النفوس فان الأمر مختلف من حيث أن يحلها ضدان ولا يتمانعان , وذلك كما تعرف النفس الحار والبارد معا ، والأبيض والأسود جميعا ، ولا تمنعها صورة هذا عن صـورة ذاك . وكذلك إذا فعلت نفس فى نفس على خلاف الجسم، فانما فعلها بأن تنقل إليهاصورة من الصور العلمية التى فيها ولا تطردعنها صورة أخرى ولا تقرها ولا تستولى عليها فتنفرد بها . كما أن هنـــاك فرق واضح وهو أن الصورة (صورة النار مثلا) الحاصلة بالمعرفة فى النفس لا تحـــرق ، وكذلك صورة الثلج فيها لا تبرد ، وإنما تفعل الذى التى فى المحل ، فالمحل هـو الفـاعل لا الصورة . وهناك فارق بينهما من ناحية المرتبة والشرف ، فالهيـولى الطبيعية تشرف بما يحلها من الصور الفعالة ، أما المحل النفساني بل العقلي يشرف بهـما

(١) أبو البركات المعتبر ج٢ ص ١٤٢ ــ ١٤٣

أكثر مما يحلهما ، أى أن الذى تعرفه العقول الملكية يشرف بمعرفتها له ، اللهم إلا ما علا عنها فانها هى تشرف بمعرفته ، والأول تعالى شرفه بذاته وشرف كل شيء به وعنده العلوم والمعارف الأولى على التمام والكمال . وهنا جانب إشراقى أفلاطونى عند أبى البركات ، ولذلك نراه يستشهد بآراء أفلاطون فى العوالم المختلفة أى عالم الطبائع والنفوس والعقول وما علا عنها أى عالم الربوبية. فيجعل ما فى عالم الطبيعة معلولا لما فى عالم النفس الذى هو معلولات وأشباح مما فى عالم العقل الذى هو بالتالى معلول لما فى عالم الربوبية .(١)

وهكذا نرى أبا البركات يقف من نظرية العقل والنفس الناطقة موقفا خاصا به لا نجده عند غيره من الفلاسفة . وبخاصة فيما يتعلق بتحليله الرائع وبتصوره الفريد لمعنى الهيولى والنفس والعقل من جهة مايحلها من الصور والأعراض ، فيخرج من ذلك أن النفس الناطقة وحدة واحدة لا تقبل هذه التقسيمات المفتعلة من جانب المشائين.أما الجانب الفلسفى الذى تأثر به أبو البركات وبخاصة فلسفة الكندى ، هو حينما حاول التفرقة بين النفس والعقل والإختلاف بينهما فى الفعل ، ولكن فى النهاية هما شيء واحد . فيذهب إلى أن ما قاله الفلاسفة فى أن مدرك المعقولات لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه ، فلا يمتنع إدراك المعقولات والمحسوسات بآلة واحدة ، ولكن الفعل هو المختلف وهو الذى يحدد التسمية . فالنفس من حيث تعقل الكليات والأشياء غير المحسوسة أولا وبالذات من علم الشهادة والغيب بالأسباب والدلائل، باعتبار هذا هى عقل. أما من حيث تصرف الأبدان وتصرف

(١) المصدر السابق : ص١٤٣–١٤٤

فيها فهى نفس . وإنما الخلاف يقع بين نفس أشرف من نفس وأقوى ، وعقل أفضل من عقل وأعلى ، والنفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة ، والاختلاف إنما يقع بالنسبة إلى القول [1] .

إذن الفرق لا من ناحية الطبيعة والماهية ، ولكن من ناحية الشرف والمرتبة . ومثل هذا الاتجاه نجد شبيها له عند الكندى فى تحليله لنظرية العقل عند أرسطو حيث يذهب إلى أن الصورة صورتان : إحداهما هيولانية وهى الواقعة تحت الحس ، والقوة الحاسة ليست شيئا غير النفس . والصورة الأخرى فهى التى ليست بذات هيولى وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء ومافوقها ، والنفس هى التى تمثل العقل أو بمعنى أصح النفس إذا باشرت العقل ، أى الصور التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا ، وهى التى اتحدت بالنفس . هذه الصورة هى العقل المستفاد للنفس [2] . فالنفس هى واحدة ولكنها تختلف باختلاف أفعالها ، فهى نفس حاسة من ناحية إدراكها لما هو غير جسم لا مادى أى مجرد صور خالصة من الهيولى ، أى للنفس اتجاهان : اتجاه إلى أسفل (إلى المحسوس) ، واتجاه إلى أعلى (إلى المعقول) . وكما أن الكندى لم يشر صراحة إلى وجود عقل فعال مفارق ، حيث يشير فقط إلى عقل أول بالفعل دائما يقابل العقل الفعال عند الكندى كما هو الحال عند أرسطو؟ كليس والاسكندر الأفروديسى وغيرهما من فلاسفة الاسلام المشائين من أمثال الفارابى وابن سينا . إذا كان ذلك كذلك فإن أبا البركات البغدادى قد أصطدم أيضا بمشكلة العقل الفعال فحاول أن يخرج من هذا المأزق معتمدا على نظرية أفلاطون فى التكامل الذاتى

(١) المصدر السابق : ص ١٥٣

(٢) أبو ريان : الفلسفة الاسلامية ص ٢٥٩ ــ ٣١٠

الذى لا يحتاج إلى شىء خارجى ، كما هو الحال عند أرسطو . فيذكر هبة الله أن النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شىء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وذلك على العكس من المشائين جميعا ومنهم الكندى ، وينتهى بها إلى كمالها . ولا يتم ذلك للنفس إلا عن طريق إدراك الموجودات والنظر فيها فقط ، ويجوز البغدادى القول بالعقل الفعال على تقدير العلة أو حدسا فحسب ، ولا يكون ذلك القول ضروريا أو لازما ، بل هو من طريق الأولى والأشبه (١) .

٣ - معارضته للفلسفة المشائية :

ثم يعترض ابن ملكا على قصر المشائين صدور العلم والمعرفة من واهب الصور أى العقل الفعال ، فيذكر أن التعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى ، بل قد يكون المعلم من البشر وهو الأكثر ، (وهو جانب صوفى يؤكد أن لكل مريد شيخا) ، كما يعلم الجهال العلماء ، وقد يكون منهما أى من البشر وغير البشر . كما نراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريعا أو بطيئا أو لا يتعلم ، وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والأكثر من أماثل العلماء الذين يتعلمون من لوح الوجود وهو أولى هذا فى التعليم (٢) . (وهذا أيضا جانب صوفى اشراقى) .

ثم نرى أبا البركات ، حتى إذا وافق المشائين على وجود عقل فعال ، فانه يتهكم عليهم ويتساءل إذا كان للنفس معلم عالم بالفعل يعلمها هو قول حق أيضا ، ولكنا لا نعلم هل هو واحد للكثير والكل ، أم كثير للكثير ، أو كثير للواحد ، فان العلم لم يدلنا من ذلك إلا على معلم مطلق ، لا على واحد

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٢ ص ٤١١

(٢) المصدر السابق : ص ٤١٢

ولا على كثير؟ ! (وهنا إنكار تام للعقل الفعال ولبقية كثير العقول العشرة عند المشائين) الدليل على ذلك سخرية، منهم حيث يذهب إلى أنهم يقولون إن هـذا العقل الفعال هو العلة القريبة التى صدر عنها وجود النفوس الإنسانية ، وبحسب ذلك يرون النفوس واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة ، لا تختلف فى جواهرها وإنما تختلف فى حالاتها العرضية التى تلحقها من جهة الأبدان وأمزجتها والعادات والتعليم (١) .

وهنا يتعارض موقف أبى البركات مرة أخرى مع موقف المشائية ، وهنا أيضا يظهر أثر الغزالى واضحا كل الوضوح ، فيعترض أبو البركات — كما اعترض الغزالى من قبل — على قول الفلاسفة بأن النفس الإنسانية واحدة بالشخص فى جميع أشخاص الناس يشتركون فيها ، فهى نفس لهذا كما هى لذلك ، ومثاله شعاع الشمس الواحد الذى يشرق على موضوعات مختلفة متكثرة فيذهب هبة الله إلى أنه لو كان للابدان الكثيرة نفس واحدة يسمونها نفسا كلية ، لما اختص كل فرد بفعل دون الآخر ، ولا تميز عنه بحال ، فكان إذا حزن شخص من الناس لحزن الآخرون ، وكذلك يقال فى الفرح والسرور وباقى الأفعال والأحوال من حيث أنها تعود إلى هـذه النفس ، وقد افترض أنها واحدة على قول الفلاسفة ، فاذا كانت النفس فى الأشخاص بأسرهم واحـدة بالشخص يشتركون فيها ، وجب اشتراكهم لا محالة فى هـذه الأحوال والأفعال ولكن هذا فى غاية الاستحالة والمخالفة للموجود بالفعل ، فليست حصة كل بـدن من النفس الكليـة هى حصة البـدن الآخـر حتى تـكون واحـدة الكثير من الذين فيهم العالم والجاهل ، والذاكر والناسى ، والمسرور والمهموم

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ١٥٢

فنفس كل بدن غير نفس البدن الاخر بالشخص . وهذا ما سبق أن أوردناه عن الغزالى وبنفس الحجة (١) .

وكذلك ينكر أبو البركات كالغزالى قول الفلاسفة بكثرة النفوس للبدن الواحد ، إلا أن أبا البركات يرد هذه الكثرة إلى قولين : القائلون بكثرة القوى والقائلون بنفوس وأرواح تطرأ على أبدان فتزاحم النفوس التى لها عليها مما ينسب إلى الجن والشياطين وغير ذلك ، فهو قول لا يتأتى له فيه منع كلى ولا اثبات بنظر حكمى ، وعليه إذن أن يتركه سدى يعترف به من يعرفه . وينكره من يجهله أو يعلم بطلانه ، ولكن موقفه الذى يؤكد فى الأكثر والأغلب والأشبه والأوجب هو المعلوم المشهور من أن لكل بدن نفسا واحدة وليس للابدان الكثير نفس واحدة ، ولا النفوس الكثيرة تجتمع فى بدن واحد ، على أن كل واحدة منها نفس له مثل الأخرى (٢) .

هذا من ناحية العدد ، أما من ناحية أحوالها وأفعالها فانما يؤكد اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهى عن علل كثيرة ، لا عن علة واحدة ، أى عقل فعال ، كما قال الفلاسفة . فلم يبق إذن شك فى كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ولا فى كثرة عللها . ولكن الذى لم يتضح وضوحا شافيا فهو عن معرفة هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها ؟ أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها ؟ بل كان هـذا الأشبه والأولى من جهة ما بين أشخاص طوائف منها من التشابه والتناسب ، كما بين طوائف منها من التباعد والتباين ، وأن الذى قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها

---

(١) نفس المصدر : ج ٢ ص ٣٧٩ - ٣٨٠ ، الغزالى : التهافت ص ٢٧٣

(٢) أبو البركات : المعتبر : ج ٢ ص ٣٨١

وأفعالها فى الأبدان وبين العقل الذى سموه عقلا مفارقا فعالا ليس بفرق ، وذلك لقولهم بأن مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمحفوظات والمتذكرات ، ولكنه لافرق بينها (١) .

هذا الحديث يجرنا إلى مناقشة مسألة هامة عند أبى البركات لم يخرج فيها عن الخط الإسلامى الحقيق الذى نجده عند الغزالى وغيره من المسلمين الذين يعتقدون أن كل ما سوى الله فهو حادث مخلوق . ويتبع أبو البركات أيضا المنهج الغزالى فى العرض والنقد ، أى عرض آراء السابقين عليه من فلاسفة الإسلام المشائين فى قدم النفس وحدوثها وتفنيدها ثم نقدها ، وفى النهاية يقرر مذهبه الخاص . فيؤكد بناء على نقده لنظرية التذكر التى يبنى عليها الفلاسفة ـ خاصة أفلاطون — قدم النفس وبأن لها وجودا سابقا على البدن ، فيؤكد أنه إن كان للنفس وجودا قبل حلولها للبدن فيجب أن تتذكر فى هذا البدن ما كان من حالها قبله فى تجرد عن غيره ، أو تعلق بغيره قبله ، ولكننا نجدها لاتتذكر شيئا من ذلك ، لامحسوسا ولا معقولا . فيعلم من ذلك أن النفس لم يسبق تعلقها بهذا البدن إدراك الشىء ولا حفظ ، فلم تكن قبل ذلك موجودة وينتج من ذلك أن النفس حادثة بحدوث تعلقها بالبدن .

وهنا يقترب أبو البركات من فلسفة أرسطو ويرفض موقف أفلاطون من قدم النفس . وحجة هبة الله على أن كل نفس إنسانية متعلقة ببدن لا تتذكر حالا كانت لها من قبل التعلق ، هو ما يجده كل شخص من نفسه ويعرفه من حاله ، أو يصدق فيه خبر غيره عن نفسه ، فلا يلزم من هذا اطلاق القضية على أنها كليه ، بل يحسن الظن فيها من جهة الأكثرية وهنا يستخدم أبو البركات

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٢ ص ١٥٢ — ١٥٣

منهجا إستقرائيا جزئيا محسوسا ، ولذلك نراه يعود إلى أقواله السابقة ويبنى عليها رأيه فى حدوث النفس وهو أن النفوس مختلفة فى جواهرها وماهياتها ، ثم يقول إن جهلنا بهذه الأحوال لو علمنا بنقيضه وما لا نجده من أحوالنا يجعلنا نجوز فيه القياس والحكم بحسبه على غيرنا ، فان هذا أصل من أصول الخطأ وسبب من أسباب الجهل والغلط فى الحكم والقول . هذه إذن حجة أبى البركات على حدوث النفوس مع حدوث تعلقها بالأبدان وهى كالأولية فى الأذهان ، كل فطن يشعر بها ، وإن لم يشعر بشعوره ويعلمها وإن لم يعلم بعلمه ، وبهذه الطريقة يمكن إنكار التناسخ (١) .

وهكذا يتماسك مذهب أبى البركات ولا يتناقض ، فهو يؤكد حدوث النفس مع حدوث تعلقها بالأبدان . وبأنها لا تستمد كمالها من علة فوقها ، ولا تستمد معلوماتها من عقل آخر خارج عليها مفارق لهـا . أى أن أبا البركات يربط بين انكاره لنظرية العقل الفعـال ، وبين رأيه فى حدوث النفس فهو يرى أن القائلين بقدم النفس وبأن لها وجود قبل وجود البدن هم أكثر القائلين بأنها فاضت عن العقل الفعال . فنقده لهذه النظرية عند الفارابى وابن سينا ، وانتهائه إلى إنكار وجوده ، وتوجيه النقد إلى نظرية الصدور أو نظرية العقول العشرة باعتبارها غريبة على روح الإسلام ، وباعتبار أن الذين قالوا بها قدموها لنا فى صورة مشوشة غير متماسكة ، وبصورة متناقضة من حيث أن القول بنظرية الفيض يؤكد قدم النفس ، مع قول ابن سينا بحدوثها . هذا كله يؤكد لنا إنكار وجود العقل الفعال ونظرية الصدور عند أبى البركات بما يتمشى مع قوله بحدوث النفس ، كما سبق القول عند الغزالى أيضا .

---

(١) المصدر السابق ، جـ٢ ص ٣٧٨ — ٣٧٩

٤ - مسألة السعادة والشقاء :
أو الثواب والعقاب :

ثم نتحدث بعد النظر فى حدوث النفس مع تعلقها بالبدن ، نتحدث عن حالها بعد مفارقة البدن . وهنا يستعرض أبو البركات المذاهب المختلفة فى هذه المسألة الخطيرة ميتافيزيقيا وعقائديا لأنها تتعلق بمسألة الثواب والعقاب وحشر الأجساد. فيذهب الى أن كثيرا من العلماء قد ظن بأن النفوس لاتبقى بعد مفارقة الأبدان ، بناء على قولهم بأنها اعراض فى الأبدان تعدم بمفارقتها ، وربما كان هؤلاء هم الماديين من أصحاب نظرية الجزء الذى لا يتجزأ وهناك من اعتبر النفس جوهر غير جسمانى ، ولكنه قال بفنائها بناء على أن أفعالها مرتبطة بوجودها فى البدن وآلاته ، فاذا فارقته لم تفعل فعلا ، وما لا يفعل وهو قوة صورة ، أولا ينفعل وهوهيولى ، لا يبقى . فان وجود الشىء هو بأن يفعل أو ينفعل أو هما معا،وربما كان هذا هو مذهب أرسطو كما تدل عليه العبارة . ومنهم من أتفق مع هؤلاء الآخرين فى أن ما يتعلق بالبدن هو الذى يفنى ، أما ما يصدر عن النفس بذاتها وفى ذاتها ولا يبطل عنها بمفارقتها البدن وما فيها من الأعضاء ، وهى المعقولات الكلية والتصورات العقلية ، بمعنى أن النفس النباتية والحيوانية تفنى ، أما النفس الناطقة العاقلة المفكرة هى التى تبقى وتخلد . والقائلون بهذا المذهب يقررون أن النفوس التى تفارق الأبدان قبل أن تتصور المعقولات وتعقل المبادىء المفارقة للاجسام والكليات لا تبقى ، لأنها لا يكون لها فعل يقتضى لها البقاء ، أما الذى بالآلات البدنية فلا يمكن بسبب مفارقتها . وأما الذى لهـا بذاتها وفى ذاتها من المعقولات فلا تعرفه لأنها لم تتعلم وإنما كانت علاقتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلى باستفادة المعقول من المحسوس ، فاذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقاء الذى بحسبه . ويضرب لنا أبو البركات على هذه الحالة مثالا طريفا فيذهب إلى أنه إذا كان هناك فروخ انفقأت البيضة عنه قبل أن يكمل أسباب حياته

من أعضائه وآلاته ، فهو يموت مع انفقائها عنه ولا يبقى . ولو أنفقأت عنه بعد كمال أعضائه وقوتها لقد كان يعيش ويبقى ولا يضره مفارقتها . كذلك النفس فى البدن إذا كملت بالمعقولات أو لم تكمل . فإن كملت كان انفصالها من جملة كمالها وتمكنها من أفعالها لزوال عائق القصر عنها ، وإن لم تكمل كان موتها فى مفارقتها (١).

ثم يرد أبو البركات على جميع هذه المذاهب فيؤكد أن النظر العقلى يقرر جوهرية النفس ، وبذلك يبطل قول من يراها عرضا للجسم ، أى قول الماديين من أرباب المذهب الذرى كما هو الحال عند بعض الأشاعرة (٢).

وعلى هذا يقرر ابن ملكا مذهبه الحقيقى فى هذه المسألة الخطيرة ، فيؤكد أن النفوس جواهر غير جسمانية ، وهى قوى فعالة بذواتها مستغنية فى الوجود عن البدن وفى نفس الفعل الصادر عنها من الإدراكات التى تخصها . فالنفوس باقية لا تموت بموت الأبدان ومفارقتها. ويبنى رأيه فى خلود النفس على أساس عقلى فلسفى ، فيذهب إلى أن كل ما يحدث عن علته بغير زمان يعدم بعدمها ولا يبقى بعدها. وذلك كالمصباح يعدم نوره إذا أنطفأ معه معا . وكل مايحدث عن علته فى زمان وينشأ أولا فأولا يبقى بعد عدم علته،ولا يعدم بعدمها كالحرارة المستفادة فى الماء من النار ، وإنما يعدم فى زمان لأن له وجود فى موضوع هو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد وهو الهيولى . أما النفس التى هى جوهر غير جسمانى ، ليس قوامها فى وجودها بموضوع ولا هيولى ، فهى ليست من القسم الثانى الذى يتعلق وجوده بالموضوع وعدمه بالضد الطارد له عن

(١) أبو البركات: المعتبر ج ٣ ص ٤٣٨–٤٣٩

(٢) المصدر السابق : ص ٤٤٠ – ٤٤١

الموضوع فالنفس إذن لا تفسد بمفارقة البدن ، ولا يبقى لوجودها وعدمها ما ينسب إليه سوى العلة الفاعلية التى توجد بوجودها وتعدم بعدمها . وفيما يتعلق بالنفوس فإنها علل تامة العلية ، ولكن على الرغم من كمالها كعلل ، إلا أنها معلولة لعلل أخرى هى الجواهر الجسمانية . وإذا كانت هذه الجواهر قد أرادت حدوث هذه العلل عنها ، فليست لها إرادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما أرادت وجودها . والدليل على ذلك أن السماء لا ضد لها ، ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجدته ، فتستفيد منه لأنها أوجبته بكمال عليتها ، وليس للنفوس أضداد تفسدها (لأنها ليست كالأجسام) لأنها لا موضوع لها ، بل لعلائقها بالأبدان أضداد تمسها . فالذى يفسد ويبطل منها إنما هى علاقتها بالبدن الذى كان موضوعا لتلك العلاقة ، لا النفس التى هى علاقتها . وهذا كله ينطبق أيضاً على من يجعل النفس الجاهلة فانية ، وعلى العكس منها النفس العالمة فيؤكد أبو البركات أن ما للذات بالذات لا يزول عنها ولا يتبدل نسبة الشىء إلى ذاته ، فكيف تكون النفس الجاهلة عرضا تموت بموت البدن ، ثم يجعلها العلم الذى هو عرض أيضا — جوهراً تبقى به بعد الموت (١) ومعنى هذا أن هبة الله يجعل الخلود صفة للنفوس جميعا ، الجاهلة والعالمة، الشقية والسعيدة على حد سواء، لأن الخلود صفة ذاتية وماهية جوهرية النفس لا تتعلق بأى عرض آخر على العكس من الفارابى .

ثم يأتى دور أبى البركات فى مسألة السعادة والشقاء الأخرويين النفوس الإنسانية ، وهو دور لا يخرج فيه على ما عهدناه فى الفلسفة الإشراقية التى يتفق فيها صاحب فلسفة إلهية ، أى يتفق فيها أفلاطون وأرسطو وأفلوطين

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٤٠ — ٤٤٢ .

وفلاسفة الإسلام المشائين . فهي نظرية تتحدث عن معنى السعادة في الدنيا والآخرة ، ونقطة الاختلاف فقط بين المسلمين والإسلاميين المتأثرين باليونانية ، هو فيما يتعلق بمسألة الثواب والعقاب المتعلقة بالأبدان والأرواح معا ، وهنا نجد أبا البركات يتمشى مع عقيدته الإسلامية التي اعتنقها فيتفق مع الغزالي ويقف نفس الموقف .

فيذهب أبو البركات إلى أن النفس إذا فارقت البدن وفيها ملكات محبة وعشق لأشياء كان لها إليها شوق شديد بحسب العشق ، فإن كان لها حينئذ سبيل إلى المعشوق تفرغت لنصيبها منه ، وتخلصت مما كان يشغلها عنه ، فتسعد بتربه والإشتمال عليه يعتبر سعادة لا سبيل لها إلى نيلها طالما كانت في البدن أي بدنية ، وتطلب الإتصال بالبدن . وإن لم يكن لها سبيل إلى ذلك شقيت بفقده شقاوة أكبر من شقاوتها في بدنها . فإن إدراكها لما تدركه في حالها هذه أشد إكتناها ونيلا للمدرك . والنفس تريد إدراك الأشياء أي معرفتها وعلمها بها . والإدراك العقلي بغير واسطة ولا حجاب أوصل إلى ذلك من الإدراك الحسي ، فهذا الشرط يجعل الإدراك تاما ، وهنا جانب إشراقي صوفي انحدر اليه من أفلاطون وأفلوطين . فاللذة العقلية التي بالمدرك العقلي إذا كانت على هذه الصورة ، فهي أتم كثيراً من المدرك الحسي الذي تدركه النفس بواسطة البدن وآلاته . ومن المعروف أن أكثر ما يحبه الإنسان هو كل ما فيه حكمة ونظام . وهنا جانب أفلوطيني حيث يجعل الوحدة والنظام أساس العالم المعقول والمحسوس وما فيهما من موجودات . فالنفس تعشق النظام وما هو فيه لأجله ، وذلك كمصنوعات الألحان ونظر الوجوه والحسان التي تجمع لونا وشكلا ، كما أن فيها نظاما من النسبة بين الأعضاء وحركاتها ، فتعشق النفس ذلك النظام وما هو فيه لأجله ، مع كونه في شيء ضعيف الوجود كالصوت المتجدد المنصرم الذي لا ثبات له ، والصورة المستحسنة

فى وجوه البشر التى لا تبقى على حالة واحدة بقدر ما يرتد البصر ، فكيف إذا كان ذلك النظام فى مبادىء الوجود التى يصدر عنها كل نظام ونسبة فى الجزئيات والمعلولات الجسمانية . وكذلك الإنسان لكمال إنسانيته فهو واحد فى المعقول ولكن ليس فى الوجود شخص إنسان يجتمع فيه كمال الإنسانية ، فاذا كان الوجود قد أوجد النوع بكماله ـ والنوع أشخاص كثيره ـ فكماله إذن متفرق فى أشخاصه . وإذا أردنا إقامة مشابهة أو مقارنة بين عالمى الحس والعقل ، فنستطيع القول بأن كل مافى عالم الحس من حسن وجمال وبهاء وكمال ، وبالجملة كل معنى معشوق لذاته فليس له نسبة إلى الموجود منه فى عالم العقل ، أى العلل الأوائل . فكل ما تدركه النفوس فى عالم الحس فتلتذ به ، فلذتها بما تدركه منه فى عالم التقدس تزيد على هذه اللذة زيادة المدرك على المدرك ، وكلما أرتقت النفس فى درجات العلية كان ذلك أكثر ، كما أنها إذا انحطت إلى آخر المعلولية كان قليلا . وهنا يتابع هبة الله الفلاسفة جميعا فى أن العلة أشرف من المعلول سواء فى العالم الحسى أو فى العالم العقلى (١) .

وعلى هذا فان السعادة العقلية التى تحاول النفس الوصول إليها ، فانما يجب أن تنالها بعد مفارقة البدن إن كانت أهلا لها . فان السعادة البدنية خسيسة دنيئة مشوبة بالأذى من الأضداد المنغصة بسرعة الزوال ، وإن كانت أيضا لا تخلو من الخير ولو لم تكن خيراً لما طلبتها النفس . فإن كان طالب أمر فانما يطلبه من جهة هو بها خير له ، وإنما هى شرور بالعرض لانها تمنع عندالسعى إليها والاشتغال بها ، تمنع الوصول إلى خيرات أفضل منها ، ولذلك

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ٤٤٤ ـ ٤٤٧

فان منعها هذا عن تلك الخيرات الفاضلة يعتبر شراً فى حد ذاته . أو ربما تقارنها شرور تتبعها ، كما يتبع المطاعم آفات الأسقام والآثام ، والعقوبات والآلام التى لا يشعر الحس بها معها ، والعقل الضعيف هو الذى ينقاد للحس . والعقل الصحيح هو الذى يقدر اللذات ويخلصها من الافات ويتيحها لمن لا يكون لغيرها أهلا ، حتى لا يحرم كل ذو خير خيره ، ولا يتعاجم كل ذو كمال عن كماله. فالنفوس مختلفة فى الناس من بهيمية إلى ملكية ، ولكل خير بحسبه . فالنفوس الشريفة العزيزة الواصلة إلى كمالها العقلى ، والعارفة بمالها من اللذة العالية ، والسعادة التامة الصافية ، إذا تركت الدنايا ، لنيل ما لها من تلك السعادة ، لم يكن تركها حرمانا . وإذا وصلت إلى لذتها وسعادتها بادراك مبادئها وعللها ، نالت ما تقصر العبارة عن تصوره والخيال عن تشبيهه ، أى سعادة تامة بغير نقص ، صافية بغير كدر ، حاضرة بغير فقد ، خالصة خالصة بغير شوب ، وافية بغير ضد ، دائمة بلا انقطاع ، مسلمة بغير مزاحم (١) .

ثم يقيم ابن ملكا مقارنة طريفة بين الذين يجرون وراء اللذات الحسية من مطعم وملبس وجاه وسلطان ، وبين هؤلاء الزهاد الذين يرغبون عنها . فيؤكد أن سعادة الزهاد هى السعادة الحقة ، أما السعادة الأخرى فهى سعادة الاشقياء. وحرمان أولئك الزهاد من أهل الكمال إلى نيل دائم ، ونيل هؤلاء إلى حرمان ولكنه غير دائم ، فان النفس على طول المدى تسلو وتنسى ، والعناية الربانية تجود بالبذل والهداية وتنبه عليه . وهنا يتحدث أبو البركات عن مسألة هامة يختلف فيها أصحاب الفلسفة المشائية من الإسلاميين ، وأصحاب العقيدة الدينية وهى مسألة الثواب والعقاب فى الاخرة . وهنا يستخدم هبة الله

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٢ ص ٤٤٧ — ٤٤٨

مرة أخرى المنهج الغزالى فى عرضه لهذه المسألة ، فيذهب إلى أن سعادة المجازاة على الحسنات وشقاوة العقوبة على السيئات ، فالآمر بتلك والناهى عن هذه ، هو الذى يتولى الثواب والعقاب بأمره على قدر ما أمر به منها ، ووعد وتواعد فى جوابها . فانه قادر صادق لايجوز عليه الكذب ، ولا يخلف الميعاد على مايذكر فى موضعه من العلم الذى بعد هذا ، (وهنا يقرر هبة الله أن مسألة الميعاد لاتتعلق بالعلم الطبيعى ، بل هى مسألة ميتافيزيقية يختص بها العلم الإلهى وتقرها الأديان أكثر من العقول) . والدليل على ذلك قوله بأنه لاسبيل إلى معرفة ذلك من جهة البحث النظرى والنظر القياسى . ومن ظن أن كل حق يعلم بالنظر القياسى كما يعلم فى فن عرفه منه يكذب هذا الوعد والوعيد ، فنفسه كذبته حيث لم تعرفه أن لكل علم طريقا ، ونحو تعليم لاينتهى إليه من لم يسلك ذلك الطريق وينحو ذلك النحو على ماسبق القول فيه . فمن طلب بحكمة النظر علما لايوصل إليه إلا من طريق الخبر الذى هذا من جملته (أى مسألة المعاد والبعث والثواب والعقاب المرتبط بالجسد والروح معا) وإنما الحكمة فى مثله أن يحتاط فى سماع الخبر بصدق المخبر ، وقدرة المخبر عنه ، وإمكان الشىء الذى أخبر به وجوازه ، وكيف لا يمكن القادر الصادق أن يفى بوعده ووعيده ، وهو العالم الخالق المبدىء المعيد ؟! (١).

ويبدو من هذا أن أبا البركات يرى إمكان عودة الأرواح إلى أبدانها ، خصوصا إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر ، ويقرر أن مفارقة النفوس للابدان زمانا لايمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها . وذلك من جهة الفاعل

(1) المصدر السابق: ص ٤٤٩ — ٤٥٠.

الذى يحل علاقة الروح بالبدن بحسب مشيئته ، ويجمعهما حيث شـــاء ومتى شاء (١) .

بل نرى هبة الله يحصر هذا الاتجاه عند القائلين الناقلين عن الوحى والأنبياء بعود النفوس إلى الأبدان ، لايمنعه هذا البيان خصوصا إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها إلى حالتها معه وفيه بتعلقها ، فان ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتيهما ، فإذا أوجبه قادر عليه، كان كما كان أولا. وكذلك القول فى التعلق بالأرواح والنظر لايوجب إمتناع المفارقة أيضا ، والبقاء عليها زمانا يوجبه مايوجبه والعود إلى العلاقة بالأبدان كما كان أولا كله بالنظر فى حد الإمكان من جهة النفس والبدن . فأما من جهة الفاعل الذى تعلقها به ، ويحل علاقتها عنه بحسب مشيئته فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء . فان الأمور الممكنة يتعلق وجوبها بموجب يفعلها بطبع أو إرادة أو قسر أو تسخير بعد أن يكون السبب موجبا (٢) .

ولكننا إذا رجعنا إلى حديث أبى البركات عن النفس الإنسانية حديثا يليق بالعالم الإلهى ، نجده لايصرح بوضوح عودة الأرواح إلى الأبدان ، بل نراه يتكلم بمنهج إشراقى فلسفى أكثر منه دينى . ويذكرنا أبو البركات بما أكده سابقا بأن النفس الإنسانية لاتموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص أفعالها عند الانفصال عنه بالموت ، كما قد لاتتعطل منها عند النوم ، بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند النوم من حيث أن النوم يستغرق وسعها أو أكثر ، فى الأفعال الطبيعية البدنية ، ولكن الموت يفرغها منه بالكلية . فنومها موتها ،

---

(١) هويدى : محاضرات فى الفلسفة ص ٢٤٧

(٢) . أبو البركات: المعتبر ج ٣ ص ٤٤٣ـ٤٤٤

وموتها حياتها بالقياس إلى الأفعال الإرادية والعقلية ، وهذا القول يذكرنا بما نسب إلى الرسول بأن الناس نيام ، حتى إذا ماتوا استيقظوا). فللنفس الإنسانية أحوال طبيعية وهى بدنية ، وأحوال إرادية وهى عقلية ملكية ، قد يكون منقلبها إليها عند الموت حيث تتخلص إليها ، وتتجرد لها عما كان يشغلها من الأحوال البدنية ، فتكون بذلك روحانية ملكية فى حياتها فتكون إلهية وفى عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هى كذلك فى العلم الإلهى (١).

والنفوس الإنسانية المفارقة تتصل بعللهـــا التى يكون عنها وجودها وبها وجودها ، وهى إليها أنسب وأقرب ، فضيلتها المشابهة لها ، إذ لا يمكن أن تزيد عليها ولا أن تساويها . وإذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطبـــاع من حيث أنها الأفضل والأنقص ، فكذلك عللها فمنها العـــالى والأعلى والأعلى من الأعلى والشريف والأشرف والأشرف من الأشرف ، فلكل نفس إنسانية فى المعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الأشخاص الإلهية ، هذا فيما لهـا بالقوة والغريزة (ويلاحظ هنا عدم ذكره أو تصريحه لعودة الأرواح أو النفوس إلى الأبدان فى المعاد) وأما فيم لها بالاستفادة والاكتساب اللذين من جهـــة الارتياض والعادة ، فأفضلها من كان من الملكات العلمية أشبـــه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهـل الدار التى تصير إليهـا ، وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم ، وكان لها من التحصيلات العلمية والمعارف العقلية نصيب أوفر . ولاشك فى أن العـلوم أفضـل من الأعمـال وهى مسألة إتفاق ولكن بشرط تحقيق العلوم والأشتغال بالأهم عند الإنسان بمـا يعرف به نفسه ويتوصل به إلى معرفة ربه ، خصوصا بالمعرفة العقليـة

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ٢٢٢ — ٢٢٣

النظرية اليقينية ، لا الظنية الخبرية . ثم نرى عند أبي البركات جانبا أفلاطونيا بحتا في فكرة العلل والمبادىء ، فيذهب إلى أن عالم الحواس وما فيه من الأفعال والأحوال معلول لعالم الإلهية والروحية ، وكما أن المعلول شبيه بعلته القريبة ، كذلك العلة شبيهة بمعلولها القريب ، وأن الاستدلال يتم ويصح للعقل من أحدهما على الآخر ، فكما أن في عالم الإلهية وعالم الروح مبادىء للنفوس الإنسانية على إختلاف طبقاتها ، كذلك في عالم الروح مبادىء وعلل للنفوس الحيوانية الأخرى والنباتية والقوى المعدنية على إختلاف أنواعها وأصنافها : فلكل نفس من النفوس الشريرة والخيرة ، الحكمية والجاهلية القوية والضعيفة ، الشريفة والخسيسة ، مبدأ يناسبها ويقرب من مشابهتها . ففي عالم الأرواح أصناف من ذلك مختلفة الأنواع ، كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع . وكما أن الشريفة الفاضلة من النفوس بغريزتها وكمالها الاكتسابي تلقى في عالم الإلهية وعالم الروح ما يناسبها وتسعد بلقائه ونيله ، كذلك الخسيسة الناقصة تلقى ما ينافيها ويؤذيها وتشقى به . فتسعد النفوس الكاملة بالوصول إلى المطلوب المحبوب ، وبالخلاص من المؤذي المكروه ، وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب ، ومقاساة المؤذي المكروه (١) .

---

(١) أبو البركات : حـ ٣ ص ٢١٣ — ٢١٧

الفصل الرابع

مشكلة الألوهيه ومسألة العلم الإلهى للكليات والجزئيات

يستعرض أبو البركات ـ كعادته ـ آراء السابقين عليه ، وبعد أن يفحصها ويمحصها ، يتخذ له موقفا خاصا به . هذا الموقف الخاص مستمد من آراء المتكلمين وبخاصة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي . وسوف يتضح لنا هذا كثيرا عندما نعرض لموقف أبي البركات من الطرق العامية التي ينتهي منها الإنسان بعلمه إلى معرفة الله تعالى . وكذلك يتضح في موقفه من مسألة العلم الإلهي خاصة وصفات الألوهية والربوبية عامة . سوف أثبت ذلك كله عن طريق إيراد النصوص عنده وعند الغزالي .

وحتى عندما يستخدم أبو البركات فكرتي الوجوب والإمكان — وقد استخدمها أيضا المتكلمون ولم تكن وقفا على المشائين ـ فإنه لا يأخذها بالمعنى المشائي، بل يفضل استخدامها بمعنى العلة والمعلول ، مما يجعله قريبا من المتكلمين ، ومتفقا مع ما جاء على ألسنة الأنبياء كما يقول هو نفسه . وأبو البركات يقف من دليل الحركة الأرسطي موقفا لا يخلو من التهكم والسخرية والنقد المرير . ويستعرض الأدلة الصحيحة الموثوق بها ، كما يأخذ بالجانب الاشراقي الصوفي في معرفة الله .

١ - نقده لدليل الحركة :

يذكر أبو البركات أن الاستدلال عل المبدأ الأول من الحركة ليس بحق، ولا هو الطريق الخاص إلى معرفة الله ، والبرهان على ذلك غير مستقيم . فلا تدل الحركة على المبدأ الأول على ما قالوا خاصة ، من حيث أنهم لم يفسروا طبيعة هذه الحركة أكثر من معنى العشق والشوق ، حتى لا يجعلون المبدأ الأول مباشراً للحركة . فإن الذي يباشر الحركة يكون نفسا في الجسم المتحرك ، فيحرك الجسم بالذات ، ويحرك نفسه بالعرض ، أي بحركة الجسم ، وذلك كحركة الملاح في سفينته . بل إن المبدأ الأول عندهم يوجب الحركة من المحرك المباشر للحركة

فيتحرك لأجله عشقا له ، أو شوقا إليه . وأصحاب هذا الدليل لم يذكروا كيف هذا الشوق ؟ وإلى ماذا ؟ ولو قال (أرسطو) لإمتثال أمره ، وطاعته فى تقديره لكان أولى وأسهل. فان هذا يعرف منه لم وكيف، ولا يعرفان من ذلك. فالطريق إلى معرفة الله تعالى من جهة الحركة الفلكية على الوجه الذى قالوا غير مهد [1].
فما هو إذن الطريق إلى الله تعالى عند أبى البركات ... ؟ .

٢ - أدلة أبى البركات على وجود الله :

أ - انها الطريق التى سلك فيها من جهة المعلولات إلى عللها. والمبتدئات إلى مبادئها وهى الطريق التى أوجبت عند قول النظار ، وجود علة أولى لا علة لها ، وهدتهم إلى مبدأ أول لا مبدأ له . وهذا إنما أهتدى به الحكماء القائلون بوجود العلة والمعلول معا فى الزمان حتى أمتنع عندهم ذهاب ذلك فى علة قبل علة للمعلول الوجود إلى غير نهاية. وهى بأسرها مع المعلول فى الزمان الواحد معاً، بل ويجب التناهى إلى ما يجب وجوده أولا. فمن هذه الجهة حقت المعرفة بعلة العلل وأول الأول . هذه هى الطريق الأولى .

ب - أما الطريق الأخرى ، وهى لا تخرج أيضا من حيث الجوهر عن الأول: وهى من جهة الوجود الممكن والواجب ، وهى كذلك من جملة النظر فى العلة والمعلول يخالفه فى العبارة، وأشباع النظر من جهة الإمكان والوجوب. وتستحكم المعرفة به من جهة ما يؤدى إليه النظر من وجوب تقدم وجود موجود ، هو واجب الوجود بذاته ، قبل كل موجود بغيره [2] . وهذا جانب مشائى إلى حد ما ، وبخاصة عندما يقارن بين الممكن والواجب . فيذكر أن الوجود بغيره

(١) أبو البركات : المعتبر ص ١٣٢ – ١٣٣ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٣٣

لايكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا ، وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود ، وإما ممكن الوجود بذاته وهو إذا صار موجودا فوجوده عن غيره وبغيره ، وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود ، إن كان ممكن الوجود أيضا فحكمه هذا بالمثل . فلا يوجد الممكن إلا بعد الواجب، فوجود الممكن أدل على وجود الواجب الوجود بذاتــه ، منه على وجود نفسه . فالحوادث من الموجودات أدل على وجود القديم منها على أنفسها . والحوادث هنا تقال بمعنى الحدث الزمانى وغيره ، كما يقال القديم بمعنى القدم الزمانى وغيره(١). وهنا يخرج البغدادى على المشائية فى معنى الحدوث والقــدم.

والطريق الثالثة، يستقل بها أبو البركات ولا نراها عند غيره ، وهى من جهة العلم وتعليمه وتعلمه، ينتهى فيها النظر كما انتهى فى الوجود المعلول إلى غير المعلول . كذلك تنتهى فى النظر العلمى من عالم يتعلم من غيره حتى تنتهى إلى العالم بذاته الذى علمه بذاته من ذاته، والطريق فيه بعينها هى طريق العلة والمعلول فى العلم حتى يكون العلم الأول الذى هو علم الأول علة لكل علم بعده ، وهو غير معلول لعلم قبله ، وقال بذلك الأنبياء والعلماء . فان العلم الأول هو العالم الأول والكتاب هو أم الكتاب ، أى به الوجود ، لا بل أم الوجود الذى هو علم الأول الذى بحسبه أمره فكان ما أمر به على ما أمر به ، بقدرته التى لا تعجز ولا تمانع (٢).

د ـ ثم تأتى الطريق الرابعة — وهى موجودة عند المتكلمين جميعا وبخاصة الغزالى ولدى الكندى أيضا ، بل ولدى كل فلسفة تؤمن بفكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العــالم . وهذه الطريق يسميها أبو البركات « الحكمة العملية » وهى مستمدة ممــا رآه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانيات والجمادات والحيوانات والنبات ومن النظام فى الشخص الواحد والأشخاص

(١) أبو البركات: المعتبر : ج٣ ص ١٣٣ ـ ١٣٤

الكثيرة والأنواع المختلفة ، دل كل ذلك على أن الأفعال فيها ترجع إلى حكيم يسوق المبادىء إلى غاياتها ، والأوائل إلى نهاياتها ، ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها ببعض ، وينتفع بعضها ببعض ، كما هو الحال فى النبات والحيوان والانسان . فخالق النظام فى أفعال الأنواع هو واحد للانواع الكثيرة، والجامع فى ذلك بين الأفعال السماوية والأرضية ، هو واحد فى السماء والأرض ، فهو ذلك الواحد الذى كان معلم المتعلمين بأسرهم ، هو مسدد أفعال الفاعلين بأسرهم ، فهو عالم العلماء والعالم الأول ، والعالم بذاته وحكيم الحكماء ، والحكيم الأول والحكيم بذاته ؛ أى إحكام العمل بالعلم (١)

وهذا موقف الغزالى لنرى مدى التشابه بينهما . فهو بعد أن شرح بالتفصيل كل أعضاء الانسان والحكمة فى خلقها ونسبة كل عضو إلى العضو الآخر ، ومشابهة ذلك بينه وبين الحيوان والنبات ، ومضاهاة ذلك كله على كل جزء من العالم يذكر أن جميع هذا كله بتقدير الله تعالى وتدبيره لا إله إلا هو . فمتى تأمل هذا النضد المحكم والترتيب المنظم ، ومعادلة بعض القوى لبعض ، وكيف خلقت اليد للبطش ، واللسان للكلام ، والحدقة للرؤية ، وكيف خلقت على شكل ملائم للنور ، فجعلت جامدا فى أغشية لطيفة مكفنة بالأشفار التى لها أهداب تقيها الغبرات والنور الكثيف أن يغشيها ، علم أن ذلك دال على أن لهذا الصنع العجيب والأمر الغريب مدبرا دبره ، وعليما أتقنه هو الله تعالى (٢) .

هـ ـ وأخيراً تأتى الطريق الخامسة وهى المعبرة عن الجانب الإشراقى فى فلسفته .

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٥ ـ ١٣٦

(٢) الغزالى : معراج السالكين ص ١٤ ـ ٣١ ، المضنون الكبير ص ١٦٠ ـ ١٧

وهو يذكر أنه مارسها وخبرها بالتجربة الروحية – كأفلوطين – فيذهب إلى أنه لولا أن سبيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى ، لشرح من ذلك ماعرفه من أحواله فى خاصته ، وأحوال من كان له نصيب من ذلك حتى نعرفه ونعتبر به . وهنا يؤكد فكرة الأحوال والتجارب الذوقية الصوفية التى يعانيها صاحب هذه الطرق . فيذكر أن المخاطب بهذا لا يكفيه الإخبار فى الاعتبار دون الإختبار ، وبحسب خبرته وإعتباره من تجربته ، وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام ، وهذا اتجاه جديد عند أبى البركات ، حيث يجعل الطريق الصوفى والتجربة الروحية ظاهرة عالمية ، لا يستقل بها دين واحد، بل هى عامة حتى فى الديانات المختلفة . فيذكر أن هؤلاء العوام هم الذين ما منهم إلا من يلجأ عند ضرورته بطبع إلى من يظن أنه سميع الدعاء ، حتى البوادى من العرب والاتراك والاكرادالذين لا يعرفون نبيا ولا عالما ، نرى عندهم من ذلك معرفة بتجارب يعملون بحسبها ، فيوفون بالنذور ، ويصدقون فيما يحلفون عليه ، ويدعو المظلوم على الظالم ويخاف الظالم التبعة فى ظلمه (١).

ويستمر الجانب الإشراقى حتى يصل إل أسمى مراتبه ، وأشرف غاياته، حين يؤكد أبو البركات أن الذى وجوده أوجب وأتم ، فهو أظهر إذا كان الإظهار بالوجود ، فالمظهر هو الموجد ، والظاهر هو الموجود . فالذى وجود، أوجب من كل وجود ، يجب أن يكون ظهوره أتم ، لكون وجوده الاقدم والاوحد. وإنما الظهور قد يكون عند بعض المدركين حجابا . وكما أنه إذا أنست العين بالنور الاضعف ، قدرت على إبصار النور الاقوى ، وتدرجت من الاقوى إلى الاقوى فالاقوى ، حتى ترى ما كانت تعجز عن إدراكه فى أول

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٢ ص ١٣٨

بروزها من الظلمة . فكذلك تكون النفس الإنسانية إذا أنست بالمدركات الظاهرة من عالم الربوبية ، قويت بأقربها منها على إدراك أبعدها عنها حتى تنتهى بمعونة الاقرب إلى الأقرب إلى الأبعد ، والأدنى إلى الأقصى (١) .

٣ ـ ماهية الله وصفاته :

فما هى إذن طبيعة الله وماهيته عند أبى البركات ؟ هل هو إله مشائى ، أو إشراقى ، أو إله المتكلمين ؟ إن الذى يحدد نوع هذا الإله ، هى مسألة الصفات وموقف أبى البركات منها . ولا شك أن إله المتكلمين سنى إسلامى حقيقى . ولا يقلل من قيمة هذا الموقف ما قد يظهر عند أبى البركات من تسميات يطلقها على « الله » ربما تشير إلى ثنائية النور والظلام التى يرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسطاليس ـ على حد تعبير الدكتور أبو ريان ـ فالله عنده وعند الاشراقيين هو « نور الانوار » و « القاهر » و « الجواد » فالعارفون وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الاسماء القريبة من ماهيته لأنهم يدركونه إدراكا مباشرا . وأكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية الإلهية هو « نور الانوار » ولا عجب أن ينصاع الداعى به أى بنور الانوار ، ما فى السموات والارض جميعا ويصدر عنه وجود الانوار بأسرها خفيها وظاهرها ومعلولها . فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادى ، فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق بأن يرى لكونه الاظهر فى الوجود والأسبق والأحق بالوجود . فهو الأظهر فى وجوده ولمن هو إليه أقرب والاخفى على أبصارنا التى نورها من نوره أبعد فهناك إذن نوعان من النور : الأول خفى وهو النور المعقول ، ويشتمل على الذوات النورانية كالالوهية والملائكة وسائر الروحانيات . أما النوع الثانى فهو الضوء المحسوس الذى نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر من الشمس المحسوسة وتلى هذه الانوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهى ظلام كثيف . فهو إذن

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة ، فالأولى فى نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هى صادرة عن النار اللطيفة الشفافة . ويستنتج الدكتور أبو ريان من هذا التمييز أنه يرجع بنا مباشرة إلى الثنائية الفارسية التى كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الاسلامى (١) .

ولكن الرجل أبعد ما يكون عن هذه الثنائية الفارسية ، وإلا أوقعناه فى براثن هذه المجوسية التى يعتقد الدكتور أبو ريان أنه استمدها من كتاب مشكاة الانوار للغزالى . فالغزالى وأبو البركات من أهل التوحيد الحقيقى ومن أصحاب التنزيه القائم على الكتاب والسنة . وكما قلت ، لا يمكن توضيح طبيعة الله عند البغدادى إلا من خلال موقفه من مسألة الصفات وبخاصة صفة العلم الالهى التى تحدد الصلة الحقيقية بين الله والعالم والتى تنقذه من هذه الثنائية المجوسية . وليس العيب أن يطلق أبو البركات على الله اسم « نور الأنوار » و « القاهر » و « الجواد » ، ولكن العيب فيما إذا كانت طبيعة هذا الإله تخرجه عن الصورة الموجودة فى الكتاب والسنة ولا مشاحة فى الاسماء طالما أنها تعبر عن حقيقة الله كما رسمها المتكلمون وبخاصة الغزالى .

ولنستمع إلى أبى البركات فى نفس الموضع الذى استمد منه الدكتور أبو ريان موقفه السابق ، فيذكر أن الله تعالى أسماء تسمى بها بحسب المعانى التى تعرف بها ، كما تسمى خالق الخلق ، ومعطى الرزق ، والموجد بعد العدم ،

---

(١) د : أبو ريان : نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة أبن سينا ص ٢٤ — ٢٥

والموجب لوجود الممكنات ، والقادر والقاهر والرحيم والجواد ونحوها من الأسماء التي بحسب المعاني المختلفة عند العارفين في تعرفهم ومعرفتهم،وما به عرفوا، وكيف عرفوا . وليس في هذه الأسماء اسم يدل عليه دلالة الحرارة على الحرارة من جهة المعنى . فكذلك نسميه بنور الأنوار ، وإنما نسميه باسم يدل على ذاته من عرف ذاته معرفة ذاتية ، فسماه من حيث عرف على طريق الوضع . كما سميت الحرارة حرارة والنورنوراً . فله عند العارفين به أسماء يناجون بها أنفسهم وغيرهم ممن شاركهم في المعرفة والمواطأة على التسمية بحسب المعرفة . ومعنى هذا عند أبي البركات أن أسماء الله مختلفة باختلاف الناس من حيث أنها وضعية .فهو يقول أيضا : وإذا كان الله تعالى يعرف ذاته وهو بذاته أعرف من سائر مخلوقاته ، فتسميته لنفسه تكون كذلك أيضا . فاذا تعرف إلى عبد من عبيده ، وقدره على رؤيته ومعرفته وما اختاره من الأسماء لذاته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذات على الحقيقة ، فهو أخص الأسماء من أخص المسمين لأخص مسمى ، فلا عجب أن ينطاع الداعي به ما في السموات والأرض جميعا (١) ومعنى ذلك ان أبن ملكا يرجع إلى ما ذكره الله من اسمائه الحسنى في كتابه العزيز تمشيا مع أهل السنة والجماعة .

ولنستمع إليه أيضا في نفس الموضع لندرك حقيقة الله عنده ، فإنه يعرفه بالاثبات والسلب . فالله تعالى لا شريك له في جنس فيعرف بجنسه ، ولا في فصل منوع ولا في نوع . فانه واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع ، وإذ ليس له مشاركة ذاتية في الماهية لموجود آخر ، فليس له فصل ذاتي يميزه عن الآخر . ويشترك في هذا المشاؤون والمتكلمون على حد سواء . وأما الاعراض والخواص

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج٣ ص١٠٨

والخواص فليس له شبيه ولا مماثل فى شىء منها فيعرف به . فبقى أن يعرفه العارف إما بمعرفة عرضية مركبة من أفعاله ونسبته اليها ، كما يقال مبدأ أول وعلة العالم . وإما بسلوب صفات هى موجودة لغيره ، كما يقال إنه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يعدم ، ولا هو أبيض ولا هو أسود ونحو ذلك من صفات المخلوقات التى يجل عنها ، وتنتفى عنه بالدليل النظرى. وإما بمعرفة ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته . فهذا هو الذى حصله النظر وعبر عنه النطق من معرفة الله تعالى ودل عليه من معرفة العارفين به .(١)

ويحلل أبو البركات أسماء الله التى وردت فى القرآن تحليلا فلسفيا يتمشى مع ما عرف عن طبيعة الله وحقيقته فى نظر المسلمين . فالمبدأ الأول واحد الذات والحقيقة والماهية ، فهو واحد أحد ، فرد صمد . الواحد من حيث لا كثرة فيه مطلقا ، أى لا غيرية فيه . والأحد من حيث لا كثرة فيه كما فى العسكر الواحد . والفرد من حيث لا ند ولا ضد له ، والصمد من حيث لا تركيب فى ذاته ، أى بسيط . فالأحدية فصل متمم الواحدية ، والفرد فصل متمم للاحدية ، والصمد فصل متمم للفردية . فهو واحد من كل وجه وجهة لا كثرة فيه ، وهو خالق الخلق وعلة العالم ، والواجب الوجود بذاته وحده لا شريك له . فعلم توحيده يبتدىء من حيث انتهى بنا العلم إليه من الموجودات التى عرفناها، بل من الوجود الذى نشعر به من نفوسنا . يعرفه الواحد منا من نفسه ، ولم يكن معه فى الوجود غيره .(٢) وقد سبق مثل هذا القول عند الكندى والمتكلمين ومن قبلهم أفلوطين .

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٩ — ١٣٠ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

وعندما ننتقل إلى الحديث عن العلاقة بين الله - كفاعل - والعالم - كمفعول له - نرى نفس المنهج الموجود عند الغزالى، ونرى أيضا ما هية الفاعل الحقيقى عند أبى البركات كما هى عند الغزالى . فالمبدأ الأول لا قبل له فهو فاعل بالذات ، إما بالطبع وإما بالإرادة أو بهما . ولا يمكن أن يكون فاعلا بالطبع من حيث أن معنى الطبع هو القوة التى تفعل على سنن واحد وفن واحد وان حركت فالى جهة واحدة ، وهذا هدم للمشائية . والمبدأ الأول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الأفعال والذوات المختلفات الطبائع والجهات والانحاء والغايات. والمعنى الآخر الفاعل بالطبع ، هو نفسه ما ذكره الغزالى ، وهو الذى يفعل ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريده كالثلج فى التبريد ، فكيف يقصد النظام والإحكام فى فعله من لا شعور له بما يقصده . وكيف يوجد الأمر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعل بذاته وقصده . وهنا يربط ابن ملكا - كغيره من المتكلمين - بين الصفات الإيجابية المختلفة فيذهب إلى أن المبدأ الأول عالم بما يفعل ، والعالم بما يفعل إذا كان غير مقسور ، وليس فعله بالعرض ، يرضى بما يفعله ، فهو فاعل مريد راض بفعله ، وفعله لغاية لا محالة لأن العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثا ولغير غاية ،فالله إذن يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هى جوده. فجوده مقصوده فى فعله ، والموجودات لزمت عن جوده، فما جاد لأجل الايجاد ولكنه أوجد لأجل الجود . فغايته هى جوده الذى هو له بالذات ومن صفات الذات التى يشعر بها الموصوف .(١)

بل يستمر هذا الربط بين الصفات ، فيذكر ان قدرة الله على الخلق دليل قدرته على العلم ، إذ هو خالق الكل ، والخلق اكبر فى القدرة من العلم .

(١) ابو البركات : المعتبر ج٣ ص ٦٦ — ٦٩

وإذا لم يصح التمييز فى الخلق ، فهو فى العلم أحرى وأولى . وكيف وأكثرهم يقولون إن علم الله تعالى هو قدرته ، وقدرته وسعت كل شيء خلقاً ، فلا عجب أن يسع كل شيء علما .(١)

٤ ـ مسألة العلم الالهى :

كل هذا يؤكد الموقف الحتمى لأبى البركات من مسألة علم الله للكليات والجزئيات ، وهو موقف لايختلف عن موقف المتكلمين وبخاصة الغزالى ، حتى فى عرضه للمذاهب المختلفة فى هذه المسألة يذهب إلى أن معرفة الله وعلمه قد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء . فقال قوم منهم إنه لايعرف ولايعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته ، وهو قول القدماء. وقال آخرون يعرف ذاته وسائر مخلوقاته فى سائر الاوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وماهو آت ، ويقصد بهم المتكلمين .

وقال آخرون : بل يعرف ذاته بذاته ، والصفات الكلية من مخلوقاته ، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته، ولايعرف الجزئيات ، ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئا من الحوادث من الافعال والذوات وهو قول المحدثين فى معرفة الكليات . وقد ضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر ، وتقرير أصول لم تتحرر ، ووافقهم السامعون عليها فالزمهم بتصديقهم من حيث لايشعرون . وهنا يشير أبو البركات إلى من قال بأن الله تعالى لايحيط علمه بالموجودات ، إلى كل من أرسطو والشيخ الرئيس ابن سينا(١).

وهو حين يعترض على ابن سينا بأن إدراك الله للجزئيات فيه إلحاق

---

(١) المصدر السابق : ص ٨١

(٢) المصدر السابق : ص ٦٩ ـ ٧٠

للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها ، يضرب لنا مثالا من الإنسان نفسه . فأننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهى غير جسمية تدرك الجزئيات أى أن مدرك الجزئيات فينا من المبصرات ، والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية (١) .

بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيذكر أن الإنسان إذا كان يدرك المحسوسات بحواسه ، فهـــو يدرك أيضا الروحانيات كالملائكة بالاستدلال . ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما تدرك المرئى بالعين فلا يحتجب عنه شىء فلم لا يكون إدراك الله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو ، فلا يحتجب عنه شىء فلم لا يحتجب عنه شىء بشىء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شىء ، كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به أصحاب الحلول، ولا التشكل بالجسد كما قاله المجسمون (٢) . أى أن الله تعالى يحيط بكل شىء علما ، وليس بجسم ولا قوامه فى جسم .

ويذكرنا هذا المثال بما ذكره الغزالى فى المقارنة بين الإنسان والله ، حين يفرق بين المثال والمثل ، فيذهب إلى أن بعض الناس قد وقع لهم أن المثال فى حق أوصاف الله تعالى لايجوز فيدفعه . وذلك المتوهم لم يميز بين المثال والمثل . فان المثال يحتاج إليه فى أن يستخدمه المعنى المعقول من الصور المحسوسة صورة توضحه وتوصل ذلك المعنى المعقول إلى فهم المستفيد . وليس لله تعالى مثل كما قال « ليس كمثله شىء » ، ولكن له مثال . فان الله لما كان موجوداً قائماً بنفسه حيا سميعا بصيراً عالما قادر متكلما ، فالإنسان كذلك . ولو لم يكن الإنسان

(١) المصدر السابق ص ٨٤

(٢) د. أبو ريان نقد أبى البركات ص ٢٣ أبو البركات المعتبر ج ٣ ص ٨٧–٨٨

بهذه الأوصاف موصوفا ، لم يعرف الله تعالى ولذلك قال النبى (صلعم) « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . فإن كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه مثالا يعسر عليه التصديق به والإقرار . ولذلك لا يحيط علم الإنسان بأخص وصف الله تعالى لأنه ليس فى المبدعات والمخلوقات مثال وأنموذج من ذلك الوصف الخاص ، وكذلك الإسم للوصف الخاص الذى له تعالى : فلذلك لا يعرف الله إلا الله ، أى أخص وصفه وكنه معرفته. فمن قال إن الإنسان حى عالم قادر سميع بصير متكلم ، والله تعالى كذلك ، لا يكون هذا القائل مشبها ، فإن التشبيه إثبات المشاركة فى الوصف والأخص . فالمثال فى حق الله سائغ جائز ، والمثل مستحيل [(1)].

وأبو البركات يستخدم أيضا نفس مقارنة الغزالى بين الله والإنسان دون تشبيه وتجسيم أى كمثال فقط . فيذكر أن المبدأ الأول مريد بدليل وجود الإرادات فى خلقه ، وعالم بدليل وجود العلم فى خلقه ، وكذلك حكيم وجواد وقادر وعارف. فذاته مبدأ أول لوجود الذوات وفعله للأفعال وصفاته للصفات فهو المبدأ الأول العام المبدئية لسائر الموجودات . وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته . فليس له فى علمه معلم ، ولا فى معرفته معرف مرشد ، ولا فى إرادته الأولى سبب موجب غير ذاته . أى أن صفاته ترجع إلى ذاته لا إلى علة خارجة عن ذاته ، وهذا هو مذهب المتكلمين عامة ، والغزالى خاصة . وكذلك ليس يمكن أن يصدر عنه فعل ولا يعلم به كما يصدر عن مخلوقاته . فقد اتضح من هذا الكلام ، وهو محك التفرقة بين أبى البركات والمتكلمين من جهة وبين المشائين من جهة أخرى ، أن للمبدأ الأول إرادة وعلما هما له صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع إلى نسبتين مختلفتين. وكذلك له بذاته من ذاته ، به خالق ما خلق من

---

(١) الغزالى: المضنون الكبير ص ١٢ — ١٠٣

مخلوقاته ، وأوجد ما أوجد من مبدعاته ، وهما له بالذات عن الذات . فالأول تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه أن يكون له ، لأنه له بذاته ومن ذاته ، لا ينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له ، كما ينتظر المتعلم المعلم ، والمستطب الطبيب (١) .

ونختتم موقفنا من فلسفة أبي البركات من مشكلة الألوهية ومسألة علم الله الجزئيات بما ذكره ابن تيمية عنه بقوله «وأما أبو البركات صاحب المعتبر ونحوه، فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك ، وسلوكهم طريقة النظر العقلي بلا تقليد ، واستنارتهم بأنوار النبوات ، أصلح قولا في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء ، فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله وبين ما بينه من أخطاء سلفه ورأى فساد قولهم في أسباب الحوادث، فعدل عن ذلك إلى أن أثبت الرب تعالى ما يقوم به الإرادات الموجبة للحوادث » (٢).

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج٣ ص ١٠٤ — ١٠٦

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج١ ص ٢٤٧

الباب الثاني

إبن باجة وإبن طفيل

الفصل الأول

إبن باجة

إبن باجة

(أبو بكر بن الصائغ توفى عام ٥٣٣ هـ)

أولا - حياته ومنزلته :

كان ابن باجة عالما بعلوم الأوائل وهو فى الأدب فاضل ، لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره فى مصره . وله تصانيف فى الرياضيات والمنطق والهندسة ، إلا أنه كان يتمسك بالسياسة المدنية وينحرف عن الأوامر الشرعية . استوزره ابو بكر يحي تاشفين مدة عشرين سنة. وكان يشاوك الأطباء فى صناعتهم فحسدوه وقتلوه مسموما حين كادوه ، وكانت وفاته فى سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة من الهجرة (١) .

ويعرف ابن باجة عند الأوربيين باسم أفنباس Avenpace . ويقول ابن خلدون أن كلمة « باجة » إفرنجية معناها فضة. وإلى جانب اهتمام ابن باجة بالعلوم الفلسفية السالفة الذكر ، فقد اشتهر بالموسيقى شهرة عظيمة . وقد كتب شروحا على كثير من كتب أرسطو . وقد فقد معظم هذه المؤلفات (٢) . ولم تكن حياته على قصرها ، حياة سعيدة ـ وهو نفسه يحدثنا بذلك ـ وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ويقول دى بور عن ابن باجة بأنه يكاد يتبع الفارابى رجل المشرق الهادىء المحب للعزلة اتباعا تاما ، وقليلا ما كان يشتغل بوضع مذهب ، شأنه فى ذلك شأن الفارابى. ورسائله المبتكرة قليلة ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة. ويرى ابن باجة أن الغزالى كان مخطئا حين

---

١ ـ القفطى : أخبار الحكماء ص ٤٠٦

٢ ـ دائرة المعارف الاسلامية ج ٣ ص ٢١٨

ظن أن السعادة لاتكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله فى النفس .
ويرى ابن باجة ـ خلافا لهذا ـ أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على ازدهد فى تلك السعادة حبا منه فى الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة ، فضلا عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلى الخالص الذى لاتشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله (١). وهذا يؤكد لنا أن ابن باجة كان من أصحاب المذهب الأشراقى فى الفكر الاسلامى حاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم يكن صاحب تجربة ذوقية كشفية صوفية كصوفية المسلمين المتمسكين بالكتاب والسنة .

ولعل ظروف العصر والبيئة هى التى جعلت ابن باجة فى وحشة ووحدة عقلية ، فلم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته . ولكننا إذا توخينا الحقيقة لأدركنا أن الظروف المحيطة بابن باجة تخصه هو وحده ولاتعبر عن طبيعة الحياة السياسية والفكرية فى المغرب العربى . فلقد كان القرن الرابع فى الأندلس يضاهى القرن الثالث فى المشرق ؛ وفى كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها . وكانت الحياة العقلية فى المغرب أبسط فى صورتها ، وكان المغرب يعتمد فى حضارته العقلية على المشرق بوجه عام .

وشرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى المشرق طلبا للعلم منذ القرن العاشر الميلادى أى الرابع الهجرى ، فكانوا يمرون بمصر ويجاوزونها حتى يبلغوا أقاصى بلاد الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس إلى التثقيف سببا فى جذب كثير من علماء المشرق الذين لايجدون عملا فى أوطانهم .

وكان اهتمام أهل المغرب محصوراً فى الرياضيات والعلم الطبيعى والتنجيم

---

١ ـ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٨١ ـ ٢٨٣

والطب، كما كان الحال فى المشرق فى أول الأمر. وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب . وهكذا نستطيع القول بأن حضارة المشرق العربى قد انتقلت بتراثه الفلسفى العميق إلى الأندلس فى المغرب العربى ، وكأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية . وكما حصل وفاق وتزاوج بين العرب والأعاجم فى المشرق ، وقع أيضا فى المغرب بين العرب والأسبان . وقد ظل عدد الذين تعمقوا فى دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلا ، ولم يقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التى تدور فيها مناقشات فى مواضيع فلسفية (١) .

وقد حدث هذا كله على الرغم من معرفة مسلمى أسبانيا وغيرهم من أهل الكتاب فى شمالى أفريقية وصقلية بمصنفات الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا والغزالى . وظهرت طائفة صالحة من العلماء والفلاسفة فى المغرب تأثرت بفلاسفة المشرق ، فكان ابن باجة الذى تأثر بالفارابى ، وكان ابن طفيل الذى تأثر بابن سينا ، وكان ابن رشد الذى نقد الغزالى وفند آراءه وتأثر بها (٢) .

ولنترك ابن طفيل ـ وهو أحد مواطنى ابن باجة ـ يعطينا فكرة واضحة عن طبيعة العصر الذى عاش فيه ابن باجة صاحب كتاب « تدبير المتوحد » فيقول ابن طفيل: « إن التعريف بأسرار الحكمة المشرقية على طريقة أهل النظر ، شىء يحتمل أن يوضع فى الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولاسيما فى هذا الصقع الذى نحن فيه (٣)، لأنه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسير

---

١ ــ دى بور : تاريخ الفلسفة ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨

٢ ــ انظر كتاب الله والعالم للمؤلف ص ١٩ ، ٢١٢ ، ٣٤٥

٣ ــ يريد بذلك بلاد الأندلس وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين .

منه إلا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً . (وتعتبر قصة حي بن يقظان لابن طفيل إحدى هذه الرموز) . فان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر وفي كتاب الشفاء (لابن سينا) تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية . وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من المنطق ، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال . ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ (أي ابن باجة) . غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التآليف ، إنما هي كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه في « النفس » و « تدبير المتوحد » ، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة » (١)

---

١ — ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٥٦ — ٥٧

ثانيا ـ مشكلة العالم فى فلسفة ابن باجة

يعتبر كتاب « تدبير المتوحد » الذى ضمنه ابن باجة فلسفته المشرقية ، ثورة اجتماعية حين يقرر فيه أن الفرد إذا تركز فى نفسه ، وتوحد فى ذاته ، ولم يترك للمجتمع سلطانا على تفكيره ، ولا للعرف السائد سيطرة على تعقله ، استطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسماها قدراً .

ولكن كيف يصل المتوحد إلى إدراك الأمور العقلية التى هى الصور المحضة الخالصة من علائق المادة والفكر المجردة المدركة بجميع قوى النفس ؟ هنا يقسم ابن باجة موضوعات المعرفة إلى أربعة أقسام تتصل اتصالا وثيقا بموقفه الفلسفى من الوجود ومراتب الموجودات المرتبطة بمشكلة العالم عنده ، هذه الأقسام هى : الأول صور الأجسام السماوية ، والثانى هو العقل الإيجابى أو العقل المنبثق ، والثالث المعقولات الهيولانية المتصلة بالهيولى ، والرابع هو الفكر الموجود فى قوى النفس الثلاث : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

ويطلق ابن باجة على المعقولات من هذه الصور اسم « الروحانية العامة » . كما يطلق على مادونها ـ وهى الصور الموجودة فى الحس المشترك ـ اسم « الروحانية الخاصة » . وقد شارك ابن باجة غيره من الفلاسفة الإسلاميين إلى حد ما ، بأقوال يمكن أن تحدد موقفه من مشكلة العالم بين القدم والحدوث . فقد قسم الموجودات إلى نوعين : نوع متحرك ، ونوع غير متحرك . أما النوع الأول المتحرك فهو جسمى متناه وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته لأنه متناه ، أما الحركة فهى غير متناهية (وابن باجة هنا يتابع فلسفة أرسطو فى الحركة متابعة تامة ولا يخرج على الفلسفة المشائية الأرسطية بالذات) . ولكن لابد من تعليل هذه الحركة التى لا تتناهى من حيث أنه يجب أن

نردها إلى قوة لاتتناهى ، أو إلى موجود أزلى ، أى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل - مع أنه متحرك - يمد الجسم بالحركة ، فان النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهى متحركة بذاتها (١) .

وحينئذ لم يجد ابن باجة أدنى صعوبة فى القول بالعلاقة بين ماهو نفسى روحى وماهو جسمى مادى طبيعى . وهنا يفسر ابن باجة إمكان التغير الذى يلحق الموجودات عن طريق تعاقب الصور الجوهرية على أساس أن الهيولى لايمكن أن توجد مجردة عن صورة ما ، أما الصورة توجد مجردة عن الهيولى ، وهذا القول الأخير وهو أن الصورة توجد مجردة عن المادة ، تجعل ابن باجة فيلسوفا إشراقيا من حيث أن التجريد العقلى الروحى من أهم خصائص الفلسفة المشرقية التى تؤمن بوجود موجودات عقلية روحانية لاتتصل بالأجسام، وتوجد فى ذاتها وبذاتها .

ولاشك فى أن ابن باجة يقترب تماما من الفيلسوف الاستاجيرى والمعلم الأول الذى يعتبره بعض المؤرخين فيلسوفا إشراقيا فى فلسفته الإلهية . وبخاصة أنه يحدد لنا معنى التدبير عنده بأنه ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . ولهذا فهى لاتقال على الفعل الواحد ، وإنما تقال على جملة أفعال ، وبهذا المعنى يطلق على الله أنه مدبر العالم ، وتدبيره للعالم هو التدبير المطلق ، كما أنه هو أشرف أنواع التدابير ، لأنه إنما قيل له تدبير لما بينه وبين إيجاد الله تعالى للعالم من شبه مظنون (٢) .

---

١ — دى بور : تاريخ الفلسفة ص ٢٨٣

٢ — محمد مصطفى حلمي : تدبير المتوحد لابن باجة ص ٨٢٥ ، تراث الانسانية مجلد ٣ ج ١

ثم يقترب ابن باجة من الفلسفة المشائية مرة أخرى ، وذلك عندما يجعل الصور باختلافها : أدناها وهى الصورة الهيولانية ، إلى أعلاها وهى العقل المفارق ، تؤلف سلسلة يجتاز الانسان فى تكامله ، مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلا كاملا ، ويتصل بالعقل الفعال . فينتقل فى إدراكه للصور المعقولة للجسمانيات إلى التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ، ثم العقل الانسانى نفسه ، والعقل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة (١) .

---

١ ــ دى بور : تاريخ الفلسفة ص ٢٨٤

ثالثا: مشكلة النفس الإنسانية

لا شك فى أننا سوف نلمح أثر ابن سيناء واضحا عند ابن باجة فى بحثه عن النفس وماهيتها ، وبأنها علة الوحدة فى الكائنات الحية وبخاصة الإنسان . فيذكر أن الإنسان قد يلحقه تغيير : فيوجد جنينا ثم طفلا ثم يفعة ثم شابا وكهلا وشيخا ،وعالما وجاهلا وكاتبا وأميا ، وهو - مع ذلك - واحد بالعدد لا مرية فى ذلك . وإذا شاهده الحس فى حال من الأحوال، ثم شاهده فى حال أخرى بعيدة عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا ؟ فاذن ما به الإنسان واحد لايلحقه الحس ، إنما تلحقه قوة أخرى . وكذلك إن قطعت يدا إنسان أو رجلاه أو انتزعت عيناه ، وبالجملة فانتزعت جميع أعضائه التى ليس بها قوام الحياة، قيل: إنه واحد بعينه. وكذلك لو أمكن أن توجد رجلان ويدان عوض الرجلين واليدين التالفتين لكن ذلك الواحد بعينه . وهو فى هذه الحال كالنجار متى فقد قادوما أو مسطرة ثم أخذ أخرى لم يكن النجار مع آلاته الأول غير النجار مع مع الآلات التى خلفها . وكذلك لو أمكن أن يوجد بخلاف ذلك من زيادة الأعضاء لكن ذلك الموجود واحد بعينه (١) . وهكذا يتناول ابن باجه التدليل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها التى نجدها لدى ابن سينا ، ولم يشر إلى هذا كل من أرخوا لفلسفة ابن باجة (٢) .

فظاهر من قول فيلسوف الأندلس أن المحرك الأول ما دام باقيا واحداً بعينه كان ذلك الموجود واحدا بعينه سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها كالشيخ الأدرد، أو وجد عوضها كحال من تنبت له الأسنان . ولما وقف عند هذا بعض من نظر

(١) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالانسان ص ١٠٤

(٢) انظر كتاب الله والعالم والانسان للمؤلف ص ٢٠١ — ٢٠٤

فى العـلم الطباعى أداه ذلك إلى القول بالتناسخ ، وهو محـال (١) وهكذا يؤمن ابن باجة بوحدة النفس الإنسانية وباعتبارها المحـرك الأول للجسم ، وينكر كذلك فكرة التناسخ الأفلاطونية متابعا فى ذلك ابن سينا وغيره من المشائيين .

وأثر الفارابى واضح كذلك فى مذهب ابن باجه فى النفس والعقل وبخاصـة فيما يتعلق بمسألة الخلود وهى أهم مشكلة فى العالم الإسلامى . فمن أسس مذهب ابن باجه القول باستحالة تجرد الهيولى عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى وإلا لما استطعنا تصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكنا بتعاقب الصور الجوهرية . وهذه الصور من أدناها (وهى الصورة الهيولانية)، إلى أعلاها (وهى العقـل المفارق) تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يجتـاز فى تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعـال وواجب الانسان إدراك الصور المعقولة جميعا ، فيدرك أولا الصور المعقولة للجسمانيـات ، ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ، ثم العقـل الإنسانى، والعقـل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك عقـول الأفـلاك المفارقة (٢)

ومرة أخرى يظهر أثر الفارابى فى تمييز ابن باجة لأنواع العقول الأربعة ، وهى العقل الهيولانى والعقل بالفعل ، والمستفاد والفعال . وكان يرى كالفارابى أن لكل من هذه العقول وظيفة مزدوجة : فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى : أى مـادة للعقل الذى قبله وصورة للعقل الذى يسبقه . فهناك إذن نوع

---

(١) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالانسان ص ١٠٤

(٢) دى بور تاريخ الفلسفة ص ٢٨٢ — ٢٧٤

من التدرج فى الوظائف العقلية لدى الإنسان، فالعقل المستفاد هو الذى يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة ماده الصور العقلية التى تفيض عليه (وهذا الموقف هو الذى وجه إليه أبو البركات نقده اللاذع لفكرة أن هناك عقلا هيولانيا ، وعقلا بالقوة وآخر بالفعل حيث لا يرى أى داع لهذه القسمة المفتعلة) ولكنه فى الوقت نفسه صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل الفعال . وهذا الأخير مادة ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولانى الذى لا يعتبر مجرد استعداد يحدث فى الجسم نتيجة اختلاط العناصر فيه على نحو خاص ، ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب . فقد ذكر ابن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهيولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان . حينئذ يتفق مع الفاربى فى القول بأن هذا العقل الهيولانى فان ومثيل بالمادة (١)

بل أضيف إلى ذلك قول ابن باجة الذى أشار فيه صراحة إلى الفارابى وذلك عندما يتحدث عن العقل بالفعل ودوره فى نظرية التعقل ، فيذكر أن العقل بالفعل والمعقول بالفعل ، هو المحرك الأول فى الإنسان بالاطلاق . وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة ، وليس العقل وحده بل جميع الصور المحركة هى قوى فاعلة والقوة الناطقة تقال أولا على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل ، وتقال على العقل بالفعل وإياها يعنى أبو نصر (الفارابى) فى تشككه بقوله : هل هى موجودة فى الطفل وغيرتها الرطوبة أم تحدث بآخرة (٢)

ويتضح موقف ابن باجة من هذه المسألة الخطيرة على أساس أنواع التعقل

---

(١) د. قاسم : فى النفس والعقل ص ٢١٠ — ٢١١

(٢) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالانسان ص ١٠٧

والإدراك الذى تقوم به النفس الإنسانية بشتى أنواعها . فالإنسان - حتى يستطيع أن يترقى من الجزء المحسوس إلى ما هو إلهى فوق طوره — عليه أن يسترشد بالفلسفة ، أى يحاول معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيل إذا قيس بمعرفة الكل أو اللامتناهى ، الذى يكون فيه الموجود عين ما يعقل منه - معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تـبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته وإذا كان المعقول هو الكلى فلا يمكن قبول الرأى القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعدهذه الحياة . أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتى يتجلى وجودها فى شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب. فأما العقل أو الجزء المفكر فىالنفس فهو واحد فى كل العقلاء ، وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلى ، وذلك فى اتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه (١) وهكذا يحاول ابن باجة بأسلوبه الفلسفى الاشراقى الخاص ، التوفيق بين الدين والفلسفة فيعترف ببقاء النفوس الجزئية بعدالموت لتلقى الثواب والعقاب ، ثم هو يؤكد أزلية وخلود العقل الكلى للانسانية حين يندمج ويتحد بالعقل الفعال . وهذا الإتجاه الاشراقى العقلى هو الذى جعله يهاجم المذاهب الصوفيةواعتبارهاقائمة علىالخيالاتوالأحلام ،فهىلاتؤدىإلى كمالالعقلالإنسانى .

وتفصيلا لمذهب ابن باجة فى مسألتى النفس الإنسانية والعقل ، علينا بيان طبيعة الأفعال الإنسانية وأنواعها كما عـبر عنها فى كتابه « تدبير المتوحد » .

---

١ — دى بور تاريخ الفلسفة ص ٢٨٤

فيذهب إلى أن الإنسان من حيث أنه من الاسطقسات ، تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها ، كالسقوط من أعلى . ومن جهة مشاركته للبنات تلحقه أيضا أفعال لا إختيار له فيها كالتغذى والنمو ورفع الفضل والذبول . ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها : بعضها ضرورية كالإحساس والنبض،وبعضها اختيارية. أما الإنسان فإنه يمتاز عن جميع الموجودات بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه دون غيره . فكل ما يوجد للانسان من الأفعال المختصة المرتبطة بطباعه المتميزة عما سواه ، فهو بالاختيار ،والاختيار معناه الإرادات الكائنة عن روية . والحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث فى النفس البهيمية من أفعال . والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة أيضا ، وذلك حين يهرب من مفزع ، أو عندما يكسر عوداً لأنه خدشه فقط ، وكل هذه وأمثالها تعتبر أفعالا بهيمية . أما من يكسر العود لئلا يخدش غيره ، أوعن روية توجب كسره فذلك فعل إنسانى . وإذا فعل الإنسان فعلا لا لينال به غرضا ، ولكن اتفق أن تحقق به غرض من غير قصد إليه فهو فعل بهيمى بالذات ، إنسانى بالعرض ، وذلك كمن يأكل شيئا لأنه يشتهيه فيتفق أن ينتفع به . وإن أكل شيئا لينتفع به ، واتفق أن كان شهيا عنده،فالفعل إنسانى بالذات بهيمى بالعرض.

فالفعل البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس الإنفعال النفسانى فقط ، مثل الشهوة أو الغضب أو الخوف ، وماشاكله . أما الفعل النفسانى (أى الإنسانى) فهو ما يتقدمه أمر يوجبه الفكر عند فاعله ، سواء تقدم الفكر انفعال نفسانى أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يقينية أو ظنية . ونـــادراً ما يوجد للانسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ، وذلك لأنه ـ فى الأكثر ـ يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى فى تحديد فعله ، وأما الإنسانى فقد يوجد خلواً من البهيمى . وإذا تعاون البهيمى

والإنسانى كان النهوض للفعل أقوى وأكثر ، وإن تعاندا كان النهوض أضعف وأقل . .

وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث فى النفس البهيمية ، ففعله يصبح إليها اكثر منه انسانيا . وهذا يجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشكلية ، حتى متى غضت النفس الناطقة بشىء لا تعاند فيه فيه النفس البهيمية ، بل قضت ذلك الأمر لأن الرأى قد قضى به . والفضائل الشكلية هى تمام النفس البهيمية . والفعل الذى خالفت فيها النفس البهيمية العقل ، كان فعله ناقصا أو محروماً أو لم يكن أصلا ، وكان حصوله بكره وتعسر . وذلك لأن النفس البهيمية مطيعة العاطفة بالطبع إلا فى الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسبعى والخنزيرى الأخلاق . وكل فعل لا يستعمل فيه الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للانسان فيه اكثر من أن الموضوع جسم خلقته جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمية . والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهى فاضل ، وهو يأخذ من كل فعله أفضله ، ويشارك كل طبقة من أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال ، وإذا بلغ الغاية القصوى عندما يعقل العقول البسيطة الجوهرية ، كان عند ذلك واحداً منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية ، وأوصاف الروحانية الرفيعة (١) ،

فليس هناك ما هو أوضح وأدل من هذا النص الذى عرضناه لابن باجة على اتجاهه للفلسفة الإشراقية. فإن معنى هذا النص أن الإنسان إذا أراد تحقيق المرتبة الكاملة فى المعرفة التى تمنحه السعادة الكاملة فعليه ، أن يبلغها بالأفعال الصادرة عن الروية ، وبتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود . والفعل الحر الاختيارى هو فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه ، ففارق بين من يحطم حجرا لأنه عثر به من حيث

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة ص ٢٨٥ — ٢٨٦ الهامش

أنه فعل لا غاية وراءه ، فهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ، وبين من يحطمه لكيلا يعثر به غيره ، فالفعل هنا إنسانى صادر عن العقل (١) .

وهنا يتأكد مذهبه الحقيقى فى كيفية إرشاد الفرد إلى الطريق الحقيقى السليم الذى يجب سلوكه كى يصل إلى درجة السمو والكمال ، وهو مذهب إنسانى ذاتى بحت ، تغلب عليه النزعة الفردية على النزعة الجماعية ، وهذا يذكرنا دائماً بالعبارة المشهورة « بأن الإنسان حيوان اجتماعى لأنه عاقل أولا وقبل كل شىء وليس الإنسان عاقلا لأنه حيوان اجتماعى » . ومعنى ذلك أنه يقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع ، واستطاع الانفراد بنفسه واستخدام قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلبت عليه النزعة الفكرية على الحيوانية فى ذاته ، وقد صرح بأن الجمعية البشرية هى التى تطغى على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعوقه عن الكمال بواسطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة . وإذن فى إمكان الإنسان أن يصل إلى أسمى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التى لا تتخلف مطلقا متى ساد العقل أفعاله ، وتفرغ لتحصيلها بإنعزاله العقلى والنفسى من المجتمع من قيود العرفية التى كثيراً ماتسودها الخرافات، وتسيطر على قواه وملكاته (٢) .

وبهذا الاتجاه العقلى الإلهامى الذى هو أوثق مصادر المعرفة ، يمكننا أن نقف على أكبر سند يهدم به الاتجاهات الحديثة فى كتابات الاجتماعيين من أمثال دور كايم وغيره الذين يعتقدون أن المجتمع هو مصدر كل معرفة ، وأن العقل الجمعى سابق على العقل الفردى ، وأن المجتمع هو الذى يفرض كل معتقد وكل

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٨٥

(٢) د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ١٧١ .

فكرة على ذهن الفرد. وكذلك يعتبر ابن باجة فى هذا الاتجاه ، هو أساس الاتجاه الحديث الذى ظهر عند فلاسفة انجلترا من أمثـــال فرنسيس بيكون فيما يعرف باسم الأوهام أو الأصنام التى تنشأ نتيجة لوجود الفرد داخل الجماعة حيث تسيطر عليه كثير من الأوهـام والخزعبلات كأوهام القبيلة والمسرح والكهف والسوق التى يجب أن يتحرر منها الإنسان العاقل ، فالغـاية واحدة عند كل من ابن باجة وبيكون ولكن الوسيلة مختلفة .

ويذهب ابن باجـــة إلى القول بأن المعقولات وجوداً حقيقيا وأنها تدرك بذاتها ، (وهنا يشبه إبن باجة أفلاطون فى قوله بعالم المثل أو المعقولات القائمة بذاتها) وهذه المعقولات تفكر كالإنسان، وإذا هى فكرت أصبحت عقلا مستفادا. أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهى عقل بالفعـل . ويقول أيضا أنه من الممكن إدراك هذه المعقولات المجردة على أكمـل وجه ، حينما تصبح جميع معارفنـا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل . وحينئذ تصير المعقولات الأولى صورة للعقل بالفعل ، أى أنها تصير عقلا مستفاداً . وإنما ذهب إبن بـاجة إلى التسوية بين مراتب العقـل لدى الإنسان وبين معـانى الأشياء ، لأنه كان يريد أن يتخذها أساسا لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعـال الذى تفيض منه الصور العقليه وبالتالى مختلف العقول الإنسانية (١) .

ويشغل العقل الفعـال فى نظرية المعرفة لدى ابن باجـــة نفس المكان الذى كان يشغله فى هذه النظرية نفسها لـدى كل من الفارابى وابن سينا . فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام. فعلمه واحد لايتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التى تفيض عنه ، وإنما تعـدد الصور والمعانى يرجع إلى وجـودها فى

---

(١) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ٢١٢

المادة وهى سبب إختلاف الأفراد (١) . ولم يتعرض واحد من الذين أرخوا لفلسفة ابن باجة ، لمسألة الثواب والعقـــاب وماهية السعادة والشقاء عنده .

فيذهب ابن باجة إلى أن العقل بالفعل الذى هو المحرك الأول فى الإنسان باطلاق ، لابد أن يكون واحداً. فلذلك ليس هو ثواب الله ونعمته على ما يرضى من عباده فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب . بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس . وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية ، وهى الخاطئة والمصيبة ، فمن أطاع الله ، وعمل ما يرضاه ، أثابه بهذا العقل (وهذا ما كان يقصده الغزالى بفكرة أن العقل هو الميزان العدل الذى يزن به الله الأعمال ، وهو الذى يفرق به الإنسان بين الخير والشر)(٢). ودليلنا على ذلك قوله بأنه جعل له نورا بين يديه يهتدى به ، ومن عصاه ، وعمل ما لا يرضاه ، حجبه عنه ، فيبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه ، سائراً فى سخطه ، وتلك مراتب لا تدرك بالفكرة ، ولذلك تمم الله العلم بها بالشريعة . ومن جعل له هذا العقل ، فاذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار ، (وهـذا جانب إشراقى هام) يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهـداء والصالحين وحسن أولئـك رفيقاً (٣) .

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٢
(٢) أنظر كتاب الله والعلم للمؤلف ص ٢٦٢—٢٦٤
(٣) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالانسان ص ١٠٨

الفصل الثاني

ابن طفيل

حياته ومنزلته

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل

(توفى عام ٥٨١ هـ)

ترجع شهرة ابن طفيل فى الفكر الاسلامى خاصة ، والفكر الفلسفى عامة ، إلى قصته الفلسفية المعروفة « حى بن يقظان » التى تعد من أعجب كتب العصور الوسطى . ولا يعرف لابن طفيل غير هذه القصة إلا القليل . فقد كتب رسالتين فى الطب ، وكانت بينه وبين ابن رشـد الفيلسوف المشائى الأرسطى ، رسائل حول كتاب ابن رشد « الكليات » . ويظهر انه كان لابن طفيل آراء مبتكرة فى علم الفلك ، كما يفهم من أقوال البطروجى المنجم ومن كلام ابن رشد فى شروحه الوسطى على كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو . وحاول البطروجى أن يجرح نظرية بطليوس الخاصة بفلك التدوير وبالفلك الخارج المركز ، ويقول إنه يتبع فى ذلك آراء ابن طفيل [١] .

ولكن « دى بور » فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ينكر ذلك على ابن طفيل حيث يؤكد أن ابن طفيل قـد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليوس ، ولكن ينبغى ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ، فقد ادعى مثل هذا كثير من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه ، ولايهمنا على الإطلاق هذا الاتجاه الخاص عند « دى بور » . ولكن الذى يهمنا هو قوله بأن ابن طفيل كان أكبر همه — كابن سينا أن يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد فى الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعث من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضا أمر العلاقة بـين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية حـ ٥ ص ٣٢٨

محصنة ، ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة. فقد جعل ابن باجة المفكر المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكونون دولة داخل الدولة ، كأنهم صورة للجماعة كلها أو نموذج لحياة سعيدة ، أما ابن طفيل فانه رجع إلى منشأ الجماعة وهو الفرد (١) .

وابن طفيل فيلسوف مغربى مشهور ، من قبيلة قيس المعروفة . وكان يسمى القيسى والأندلسى والقرطبى أو الإشبيلى . وأطلق عليه علماء النصارى فى القرون الوسطى « أبو باسر » Abubacer وهو تحريف لأبى بكر .

ويرجح مؤرخو الفكر الاسلامى مولد ابن طفيل فى العقد الأول من القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) فى وادى آش على مسيرة أربعين ميلا شمالى غرب غرناطة . ولم يتحدث المؤرخون عن أسرة ابن طفيل أو تعليمه ، ولكن الشىء المؤكد هو أن ابن طفيل لم يكن تلميذاً لابن باجة ، فهو يقرر فى مقدمة قصته الفلسفية (حى بن يقظان) أنه لم يتعرف إلى هذا الفيلسوف (٢) .

وقد مارس ابن طفيل فى أول أمره الطب فى غرناطة ، ثم أصبح كاتب سر وتولى منصب الحجابة عند والى هذا الإقليم. وفى عام ٥٤٩ هـ (١١٥٤ م) أصبح كاتب سر والى سبتة وطنجة ، وهو ولد عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين . ثم أصبح أخيرا أى من (عام ٥٥٨ إلى عام ٥٨٠ هـ) طبيب السلطان الموحدى أى يعقوب يوسف ويقال إنه وزر لهذا السلطان أيضا . ويرى « ليون كوتيه Léon Gauthier » أنه من المشكوك فيه أن ابن طفيل نال لقب الوزارة ، إذ لم يرد ذلك إلا فى نص واحد ، أضف إلى ذلك أن البطروجى ـ وهو أحد تلاميذه ـ

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة : ص ٢٨٩

(٢) دائرة المعارف : حـ ٥ ص ٣٢٧

لم يقرن إسمه إلا بلفظ القاضى فقط . (١)

ومهما يكن من شىء فان ابن طفيل كان دائما ذا تأثير كبير على السلطان أبى يعقوب يوسف . وقد استغل هذا التأثير فى اجتذاب العلماء إلى البلاط ، مثال ذلك أنه قدم الشاب ابن رشد إلى هذا السلطان . وقد وصف المؤرخ المشهور « عبد الواحد المراكشى » هذه المقابلة اعتماداً على رواية ابن رشد نفسه ، تلك المقابلة التى أظهر فيها أمير المؤمنين دراية واسعة بالمسائل الفلسفية. كما أن ابن طفيل هو الذى حبب إلى ابن رشد ـ تلبية لرغبة الخليفة ـ شرح كتب أرسطو . وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له ، وكان يقيم فى القصر عنده أياما ليلا ونهاراً لا يظهر (٢) .

ولما طعن ابن طفيل فى السن ، حل ابن رشد محله فى الطبابة للخليفة عام ٥٧٨ هـ ومع ذلك فقد ظل ابن طفيل محتفظا بمحبة الخليفة أبى يعقوب . وبعد وفاة هذا الخليفة عام ٥٨٠ هـ ، احتفظ بصداقة ولده أبى يوسف يعقوب. وتوفى ابن طفيل عام ٥٨١ هـ (١١٨٥ - ١١٨٦ م) بمراكش عاصمة الدولة ، وحضر الخليفة بنفسه جنازته (٣) .

موقفه من الفلاسفة :

من المؤكد أن سيادة دولة الموحدين بلغت أوج عزتها ، وكان مقرها مراكش وقد أتى الموحدون بتجديد كبير فى علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب الغزالى فى المغرب . وكان هذا حافزا لظهور النزعة العقلية فى مذاهب المتكلمين ،

---

(١) دائرة المعارف : حـ ٥ ص ٣٢٧ ، ٣٢٨

(٢) المصدر السابق : ص ٣٢٨

(٣) المصدر السابق: الصحيفة السابقة.

وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى ولا من جانب المفكرين الأحرار. ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف وكان كل نظر عقلى فى أمور الدين – حتى ذلك الحين – أمراً ممقوتا ، بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا – فيما بعد – إلى أن عقيدة العامة ينبغى حراستها وعدم زعزعتها ، وألا ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصلوا مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلا تاما ، وهذا هو السبب الجوهرى الذى دفع ابن طفيل إلى تأليف قصة « حى بن يقظان » ليؤكد ترابط الدين والفلسفة ، الايمان والعقل . وقد أبدى الخليفة أبو يعقوب ومن خلفه اهتماما بالغا بالعلوم العقلية ، أتاح للفلسفة أن تزدهر فى قصورهم .

ومن الغريب حقا ، أن نجد ابن طفيل متحاملا على كل من الفارابى وابن سينا . فقد رمى الأول بأنه مضطرب متناقض فى مسألة خلود النفس ، وبأنه يميل إلى القول بفناء النفوس الشريرة فهى منحلة وسائرة إلى العدم ، ثم يذكر أنها باقية بعد الموت فى آلام لانهاية لها ، وبقاء لانهاية له. أما النفوس الفاضلة الكاملة فهى خالدة باقية. وقد فضل الفلسفة على النبوة، ولو ذاع هذا الرأى بين أفراد الأمة لسوى الناس بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر . أما ابن سينا فقد ألف كتابه « الشفاء » على مذهب المشائين من أتباع أرسطوطاليس. وقد صرح بأن الحق عنده ، ولكن إذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال (١) .

ولم يسلم الغزالى أيضا من عداء ابن طفيل ، فقد أخذ عليه أنه كان يجارى

---

١ – ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٥٧ – ٥٨ ؛ تحقيق وتعليق أحمد أمين ط القاهرة ١٩٦٦.

الجمهور فى كتبه : ثم هو يربط فى موضع ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ينتحلها فمن جملة ما كفر به الفلاسفة ، مثلا إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ولكنه عاد فقال فى أول كتاب « ميزان العمل » أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد الصوفية على القطع ، واعتقاده فى المنقذ هو اعتقاد الصوفية .
والغزالى كثير الرمز والإشارات فى كتبه ، حتى أنه لاينتفع بها إلا من وقف عليها أو سمعها منه أو كان معدا لفهمها بالفطرة الفائقة . ويعتذر الغزالى عن ذلك كله بقوله بأن الآراء ثلاثة : رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأى يكون مايخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الإنسان ونفسه .

وكان سبب الاضطراب بين الآراء هو هذا (١) .

قصة حى بن يقظان :

تعتبر هذه القصة الفلسفية العقلية من أحسن ماتفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle فى مقدمته لتلخيصها ، هى بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس ، فهى تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس فى الظلام إلى أعلى ذورة فى النظر الفلسفى . وابن طفيل يتخذ من حى بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية (٢) .

وقصة « حى بن يقظان » الفلسفية التى نشرها « إدوارد پوكوك » Edward Pococke عام ١٦٧١ م ، تعرف باسم « أسرار الحكمة الإشراقية » . وليست هذه الفلسفة فى حقيقتها سوى فلسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨ — ٥٩

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة ... ص ٢٨٩ الهامش

أشد صورها صوفية . وقد عرض ابن طفيل فى كثير من المهارة هذه الفلسفة على مراحل متدرجة متخذاً لذلك إنساناً قصصيا موهوبا قادراً على التفكير ، وقد وجد منذ طفولته فى جزيرة مقفرة ، وهناك استطاع بقوة عقلية فقط أن يميط اللثام عن الفلسفة ، وأسس لنفسه مذهب الأفلاطونية الجديدة فى صورته الإسلامية . وسمى ابن طفيل هذا الانسان ، وهو رمز للعقل ، « حى بن يقظان » أى إبن الله ، وتظهر فى نهاية هذه القصة شخصيتان هما سلامان وأسال ، لها أيضا شأن رمزى فى هذه القصة (١) .

وقد ظهرت فى المصنفات الفلسفية من قبل أسماء « حى » و « سلامان » و « أبسال » و « أسال » . إذ كتب ابن سينا قصته المرموزة « حى بن يقظان » وهى القصة التى نالت شهرة كبيرة فى العصور الوسطى والتى قلده فيها ابن عزرا . وينسب الجوزجانى إلى ابن سينا فيما أحصى له من كتب رسالة عن قصة سلامان وأبسال . وقد أثبت نصير الدين الطوسى رواية لهذه القصة ، كما جعلها الشاعر الفارسى المعروف « جامى » موضوعا لإحدى منظوماته المشهورة . ويختلف شأن سلامان وأبسال فى هذه المؤلفات المختلفة ولكنه دائما رمزى . وهو يمثل بصفة عامة العقل فى نضاله مع العالم المادي . وسلامان فى أشعار جامى أمير يافع ، أما أبسال فهى معشوقته . وأبسال أيضا إمرأة فى إحدى القصص التى ذكرها نصير الدين الطوسى . كما أن سلامان وأبسال شقيقان فى قصة أخرى له ، وهما عند ابن طفيل ملك ووزير . ويقال إن حنين بن إسحق قد نقل إحدى هذه القصص عن اليونانية . ومع ذلك فإن من المرجح كثيرا أن هذه القصص كلها ترجع الى أصل اسكندري (٢) .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية حـ ٥ ص ٢٣٨

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٨ — ٢٣٩

الفصل الثالث

مشكلة العالم

فى فلسفة ابن طفيل

١ – قدم العالم وحدوثه :

كتب ابن طفيل قصته المشهورة « حى بن يقظان » وكان متأثراً فى مباينها بخيال ابن سينا ـ رغم تحامله عليه ونقده له ، ومتأثراً فى معانيها بمذاهب أرسطو والفيثاغورية والافلاطونية المحدثة . إلا أنها تعتبر رسالة فلسفية عميقة فى موضوعها ومراميها . وكان غرضه الأساسى التوفيق بين العقل والايمان ، بين الفلسفة والدين ، شأنه فى ذلك شأن فلاسفة الاسلام المشائين والاشراقيين .

وهذه القصه ـ فى الواقع ـ تعرض لكيفية بدء الخلق أو بمعنى أدق بيان أصل النوع الانسانى ، وكيف يكتشف الانسان بعقله مراتب الوجود حتى يصل إلى التعرف على الموجود الواجب الوجود ، وذلك على شريطة أن يتخلص من إحساساته وخيالاته التى تحبسه فى العالم المادى المحسوس ، وأن يلقى بنفسه فى عالم الفكر الخالص . عندئذ ، يعتقد أنه امتزج بالكائن الأعلى ، وبأن العالم كله لا يفهم منه شىء بعيداً عن هذا الاتحاد . وسوف تكون النهاية واحدة والغاية هى نفسها عند كل من رجل الدين ورجل الفلسفه ، بين صاحب النقل والسمع وصاحب العقل والتجريد .

وقد جعل ابن طفيل مسرح قصته فى جريرة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء ، لاعتقاده أن أحوال الجوفيه متشابهة دائما . فلا حر مفرط ولا برد مفرط ، على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة . ولم يشأ ابن طفيل أن يصدم عقيدة المتدينين الذين ينكرون التولد ، فزعم أن ملكا كانت له أخت فمنعها من الزواج ، فتزوجت قريبا لها اسمه « يقظان » سراً . فلما وضعت طفلا خافت الفضيحة ، فجعلت هذا الطفل فى تابوت وألقته فى البحر ، فحمله البحر إلى جزيرة مجاورة . ولقد استغل ابن طفيل هنا قصة موسى عليه السلام حينما ولدته أمه وخافت عليه

من بطش فرعون فوضعته فى تابوت وألقته فى اليم ، على أن جميع القرائن تدل على أن ابن طفيل لا يقصد أن يقصى ولادة هذا الطفل « حى » على هذا الشكل ، وإنما هو ذكرها وقدمها تجنبا لسخط رجال الدين [١] .

أما الصورة الأخرى من الخلق التى يتخذها أساسا لقصته الرمزية ، فهى التى تشير إلى إمكان التولد من الطين (متأثراً فى ذلك بالغزالى) حيث يقال إن بطنا من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل فى القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعضها فى اعتدال المزاج والتهيؤ لتكوين الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابهة بمزاج الإنسان . فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان ، وحدث فى وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائى فى غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله وتشبث به تشبثا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العـــالم . والروح فياض أبدا على جميع الموجودات ، فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى [٢] .

ولا شك أن ابن طفيل قد استغل فكرة الولادة الطبيعية المألوفة التى تعرف باسم النشوء الطبيعى المرتجل . ولـكنه يكشف عن عقيدته الدينية المستمدة من

---

(١) عمر فروخ : ابن طفيل وحى بن يقظان ص ٤٨ ، ط بيروت ١٩٤٦

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان أو أسرار الحكمة المشرقية ص ١٤ — ١٥ ، ط . القاهرة ١٩٠٩ .

القرآن في تصويره لخلق آدم عندما نفخت فيه الروح . وبهذا يتعدى ابن طفيل مرحلة التفسير المادى الآلى ، ليتمسك بالفيض الروحى الذى يمتلىء به العالم ، وكل موجود حسب استعداده الخاص يستقبل هذه الروح .

وإذا حاولنا تحليل هذه القصة التى كان لها أثرها فى الغرب المسيحى ، لوجدنا أن بطلها قد تأمل الموجودات كلها ، فظهر له أن الموجودات المادية كلها أجسام ، وأن كل جسم مؤلف على الحقيقة من شيئين : من جسم ومن معنى زائد على الجسمية هى صورته ، هذه الجسمية ندركها بالحس ، أما المعنى الزائد على الجسمية فانما ندركه بنوع من النظر العقلى . وهو لا شك يتابع أرسطو فى استخدامه للحس والعقل معا فى إدراك الموجودات ، الحواس تشاهد ، والعقل يجرد [١] . والدليل على هذا الأثر الأرسطى ، اتجاه ابن طفيل إلى القول بأن المادة لا يمكن أن تنفصل عن الصورة فى عالمنا هذا ، وأن الهيولى أو المادة الأولى عارية عن الصورة جملة فى خيالنا فقط .

ومن نظر حى بن يقظان فى الموجودات أدرك أن هناك تبدلا فى الصور المختلفة للكائنات جميعا ، وحدوث هذه الصور جمله يعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث . ولاح له أن الأفعال الصادرة عن الموجودات ليست فى الحقيقة لها ، وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها : وهذا المعنى الذى لاح له هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به » وفى محكم التنزيل «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، وما رميت

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٠ ــ ٨١ ، تحقيق أحمد أمين

إذ رميت ولكن الله رمى(١) » .

عندئذ اطرح الأجسام كلها وانتقل بفكره إلى الأجسام السماوية التي هي الكواكب ، فرأى بقوة نظره وذكاء خاطره أنه لا يوجد أى جسم لا نهاية له بل أنه أمر باطل وشيء لا يمكن . بعد هذا ، تفكر فى العالم بجملته ، وهذا هو الجانب الميتافيزيقى الهام عندنا ، وأخذ يتساءل : أهو شيء حدث بعد أن لم يكن أو أنه قديم لم يسبقه زمن ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ ولكن النتيجة أنه تشكك فى ذلك ، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر . والسبب فى ذلك أنه إذا أزمع على اعتقاد القدم ، اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له (٢) . ويضاف الى ذلك دليل كلامى اعتمد عليه ابن طفيل حيث كان يرى ان هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث (٣) . هذا من ناحية مشكلة القدم .

أما مشكلة حدوث العالم فاعتقاده له عوارض أيضا ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن ، لا يفهم إلا على معنى ان ازمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فاذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان ، وكذلك كان يقول : « إذا كان حادثا ، فلابد له من محدث ، وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ، ولم يحدثه من قبل ذلك (٤) ؟ هنا يظهر أثر ابن سينا واضحا فى فكرة المرجح المشهورة ، ثم كذلك هل الطارىء الذى

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٥ .

(٢) المصدر : السابق ص ٨٦ - ٨٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨٨ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٩ :

طرأ عليه وليس هناك غيره ، فهل حدث التغير فى ذاته ؟ فان كان ذلك كذلك فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ .

عندئذ أخذ يفكر فى الاعتقادين كثيرا ، فأداه النظر فى حدوث العالم إلى القول ضرورة بفاعل ليس بجسم ، وهو قادر عليه وعالم به « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » . أما القول بالقدم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه . وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك ، إما أن يكون قوة سارية فى جسم من الأجسام ، إما جسم المحرك نفسه ، وإما جسم خارج عنه ، فأدرك أن وجود العالم كله هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء عن المادة ، وعن صفات الأجسام ، المنزه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه خيال سبحانه ، وإذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ، لا محالة قادر عليه وعالم به (١) . ومرة أخرى نرى أثر أرسطو واضحا تمام الوضوح فى اثبات وجود محرك أول لا يتحرك ليس بجسم وخارج العالم ، عن طريق مبدأ مشهور عنده وهو أن لكل متحرك محرك إلى نهاية ضرورية .

إذن النتيجة واحدة ، فلا فرق بين القول بقدم العالم وحدوثه ، طالما أن المقصود واحد ، فما انتهى إليه بالطريق الأول انتهى إليه بالطريق الآخر ، ولم يضره تشككه فى العالم أو حدوثه وصح له الوجهين جميعا . وهو أى الله ، علة لجميع الموجودات فى وجودها سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط . فانها على كلا

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٩

الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها . وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ، وأن وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلق ، هو متناه منقطع (١) ، ومعنى ذلك أنه طالما كانت العلة قديمة فلا بد أن يكون معلولها قديما أيضا .

ولكن على الرغم من محاولة التوفيق بين قدم العالم وحدوثه ، وقد كنت أظن أن ابن طفيل سوف يذهب مذهب أبى البركات البغدادى فى القول بأن بعض العالم قديم ، والبعض الآخر محدث ، إلا أننى رأيت ابن طفيل يتابع الفلسفة المشائية متابعة صريحة حين يذكر أن العالم كله ، بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها ، هو من فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات ، وإن كان غير متأخر بالزمان . ويستخدم نفس المثال المشائى ، ويدافع عن مذهبه فى قدم العالم فيذكر أنه إذا أخذت فى قبضتك جسما من الأجسام ثم تحركت يدك ، فان ذلك الجسم ، لا محالة ، يتحرك تابعا لحركة يدك ، متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معا . فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ، « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (٢) » . فيستشهد إذن بهذه الآية على أن الايجاد والكون لا يحتاج إلى فاصل زمنى بين الإرادة والفعل الإلهى .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نجد ابن طفيل يتابع فلاسفة الإسلام

---

(١) المصدر السابق : ص ٩٠ — ٩١

(٢) المصدر السابق : ص ٩٠ — ٩١

المشائين جميعا فى قولهم بأزلية العالم على غرار قول أرسطو ، بل وتبعوه أيضا فى القول بأبدية العالم وهى أكثر خطورة ، وعللوا ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلى ، وارتباط العالم العقلى بالبارى إرتباطا يجعل العالمين ومبدعهما كلا واحداً لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتبط به فناء الباقى . وابن طفيل يقول فى هذا الصدد : « وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق ، الموجود الواجب الوجود ، الذى هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها . وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ، ولا حاجة بها إلى الأجسام ، بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام ، فانها هى مبادئها (أى الذوات الإلهية والأرواح الربانية) كما أنه لو جاز أن يعدم ذلك الواحد الحق ، تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو ، لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ،ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجــود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض . والعالم المحسوس وإن كان تابعا للعالم الإلهى ، شبيه الظل له ، والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه فانه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو تابع للعالم الإلهى . وإنما فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى فى تغيير الجبال وتصييرها كالعهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر،وتفجير البحار ويوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات(١)»

وهكذا ، وعلى الرغم من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين التى اشتهرت بها الفلسفة الإشراقية فى الظاهر فقط ، الا أن الطابع الفلسفى كان غالبا ،والدليل على ذلك أن ابن طفيل يصنف الناس أيضا مراتب أربع :أعلاها مرتبة الفيلسوف، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعانى الروحية أى الصوفى ، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقية ، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس . وهكذا يفضل الفيلسوف على الصوفى والفقيه ؛ ولا شك أنها فلسفة تابعة للتراث اليونانى أكثر من تمسكها بالعقيدة الإسلامية .

---

(١) المصدر السابق : ص ٩١

٣ - نظرية الجوهر الفرد :

ولا يخرج ابن طفيل فى قصته الرمزية الفريدة عن المخطط الأرسطى المشائى ، ثم نجد عنده ما يشبه إلى حد ما الأراء التى ظهرت عند أبى البركات فيذهب ابن طفيل إلى أن حى بن يقظان أخذ يتصفح جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد على اختلاف أنواعها من حيوان ونبات وجماد وعناصر طبيعية ، فرأى لها أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة وحركات متفقة ومتضادة ، وتثبت بعد إنعام النظر أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض، فهى واحدة من ناحية الاتفاق، ومتكثرة متغايرة من ناحية الاختلاف . وكان ينظر إلى اختلاف أعضائه عضوا بعد عضو فأدرك أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جدا ،فيحكم على ذاته بالكثرة بل وذات كل شيء . ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان فيرى أن اعضاءه وإن كانت كثيرة فهى متصلة كلها بعضها ببعض لاانفصال بينها بوجه (١).

وفى الأسبوع الرابع (من ٢٢ سنة إلى ٢٨ سنة) جعل حى بن يقظان يلاحظ العالم المادى الذى حوله ، فأدرك أن الجماد والنبات والحيوان تتفق كلها فى أن لها امتداداً ، أى طولا وعرضا وعمقا ، أى أنها أجسام . وكذلك لاحظ أنها كلها تتحرك ، فحركة الأجسام قسرية إما إلى أعلى كالنار والهواء وإما إلى أسفل كالحجارة وماشابهها ، وحركة الحيوان تكون بالإرادة وكذلك للنبات نوع من الحركة ، وهو هنا أرسطى بحت (٢).

ثم تأمل الموجودات كلها فظهر له أن الموجودات المادية كلها أجسام ،

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٧٦ — ٧٧

(٢) د . عمر فروخ : حى بن يقظان ص ٥١

وأن كل جسم مؤلف على الحقيقة من شيئين : من جسم ومن معنى زائد على الجسمية (هو صورته) والجسمية يدركها بالحس ، والمعنى الزائد على الجسمية يدركه بنوع من النظر العقلى . وإذا كانت الأشياء تختلف فيما بينها بالضرورة لا بالجسم فقد ثبت عنده أن الصورة هى الأهم والمهم فى الأشياء وهى التى تسمى فى الحيوان نفسا حيوانيه ، وفى النبات نفسا نباتية ، وفى الجماد الطبيعة . وخرج من ذلك كله بأن لكل جسم مادة وصورة ، ولا يمكن لأحدهما أن توجد فى عالمنا منفصلة عن الأخرى . على أن الهيولى أو المادة الاولى عارية عن الصورة جملة فى خيالنا (١) .

ويرى إبن طفيل أن الهيولى هى أول مراتب الوجود المطلق ، وهو اتجاه أرسطى . وهذه الهيولى شبيهة بالعدم إذ لاصورة لها ألبتة ولاشىء من الحياة فيها ، ولايمكن أن يسبق عليها وجود مادى ما . ويلى الهيـــولى فى مراتب الوجود الاسطقسات الأربعة ، وهى أول المظاهر الطبيعيه وأول مراتب الوجود فى عالم الكون والفساد ، وهنا نرى إبن طفيل يأخذ برأى أرسطو ويترك رأى أصحاب المذهب الذرى الذى تركه وهجره أرسطو من قبل . ولايقف الامر عند هذا الحد ، بل نراه يزعم أن العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، فالماء يصير هواء والعكس صحيح ، وابن طفيل هنا متابع لقدماء اليونان وخصوصا طاليس الملطى . وتتضح منزلة الصورة عنده كما عند أرسطو ، حين يؤكد أن المادة وحدها لاتكفى لتحقيق الوجود بل لابد لها من صور ، إذ كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصوره إذ لاتقوم إلا بها ولاتثبت لها حقيقة دونها . ويطلع علينا ابن طفيل برأى حديث حيث يذهب إلى أن الصور كثيرة

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ٨١ – ٨٤

متعددة فى الجسم الواحد ، وهو هنا يستعمل كلمة « صورة » بمعنى « خاصة » فاذا كان للجسم صورا متعددة فانما يعنى ذلك حينما نقول فى العلوم الطبيعية الحديثة أن للجسم خواصا ومميزات متعددة . وكلما خلعت المادة صورة خلعت معها الفعل المختص بتلك الصورة . فالماء مثلا ينزل الى أسفل ، واذا تبخر زالت عنه صورة الماء وطلب الصعود الى أعلى . ويرى ابن طفيل أنه كلما كان الموجود أرقى فى سلم الوجود ، كلما كانت صوره أكثر تعدداً أى تكثر أفعاله . فالهيولى وهى شبيهة بالعدم لا صورة لها ألبتة . أما العناصر الأربعة فلها صورة واحدة ، وهى ضعيفة الحياة جداً ، اذ ليس تتحرك الا حركة واحدة ، والنبات أقوى حياة من العناصر ولكنه أضعف حياة من الحيوان (١) .

---

٢ ـ عمر فروخ : ابن طفيل . ص ٦٩ ـ ٧١ .

الفصل الرابع

مشكلة النفس الإنسانية

فى قصة حي بن يقظان

إذا حاولنا إقامة مقارنة بين مذهب ابن طفيل الذى يمكن تسميته بالحكمة المشرقية ، وبين مذاهب غيره من فلاسفة يظهر عندهم أيضا الجانب الإشراقى ، فعلينا أن نقول صراحة : إن هناك قرابة ظاهرة بين صورة حى عند ابن سينا ، ونظيرتها عند ابن طفيل ، وقد أشار ابن طفيل نفسه إلى ذلك . غير أن حيا عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعى منه عند ابن سينا ، فصورة حى عند الأخير تمثل العقل الفعال ، أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلا للعقـــل الإنسانى الطبيعى الذى يشرق عليه نور من العالم العلوى ، وهذا ماجعلنا نؤكد أن فلسفة ابن طفيل فلسفة عقلية إشراقية . هـذا العقـل الذى يجب بحسب منطق رأى ابن طفيل - أن يتفق مع نفس النبي محمد صلى الله عليه وسلم، إذا عرفت على حقيقتها ، اتفاقا حسناً . ولكن يجب أن نؤول فى هذا المجال كلام النبى تأويلا مجازيا (١) .

ويمكن لنا أن ندوك بحق أن ابن طفيل كان قريباً إلى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة من غيرهما من الفلسفات الأخرى ، سواء كان ذلك فى إدراكه لوجـود النفس والمنهج المتبع فى ذلك ، أو فيما يجب على الإنسان الحقيقى أن يفعله حتى يصبح إنسانا كاملا يتحقق فيه معنى السعادة . إلى جانب هذا كلـه ، نجـد لابن طفيل موقفاً خاصا به فيما يتعلق بالكائنات الأخرى كالنبات والحيوان ، هل هى مخلوقة لأجل الإنسان كما يذهب معظم المفكرين ؟ أم أنها تعيش لذاتها ولله فحسب دون أن يتصرف فيها الإنسان حسب هواه كما يؤكد ابن طفيل ؟

فعندما بلغ حى بن يقظان أشده فى أطوار حياته النسبعة ، ترك العالم المحسوس ، وانتقل الى البحث فى ماهية العـالم المعقول . ولما بدأ بإدراك المعقولات ، أى الصور المجردة المطلقة ، علم أنه لم يدركها بحواسه ، اذ أنها غير محسوسة فلا تقع

---

١ - دى بور : تاريخ الفلسفة . . ص ٢٩٢ .

تحت الحس ، ولكن يجب أن يكون قد أدركها بشىء من جنسها ، أى بشىء غير محسوس ، أى أدركها بذاته . حينئذ أراد أن يعرف اذا كانت « ذاته » هذه ستفنى اذا أطرحت البدن أو اذا مات . ولكنه يؤكد أن هذه الذات بما أنها قد أدركت أشياء غير محسوسة ولا متصلة بجسم فيجب أن تكون أيضا غير محسوسة ولامتصلة بجسم، ولذلك يستحيل عليها الفناء (ولاشك أن هذا هو منهج أفلاطون القائم على مبدأ فلسفى هام ظهر عند انباذوقليس وأثر فى جميع الفلسفات ألا وهو مبدأ « الشبيه يدرك الشبيه») وكذلك فيما يتعلق بإدراك الموجود الأول أى صانع هذا العالم الذى يتصف بالكمال والذى يجب أن يكون غير متصل بجسم ، فهو لا يمكن ادراكه بالحواس بل بالذات . على أن هذه الذات لا يمكن أن تدرك الله عادة ما دامت فى البدن ، ولكن النفس الزكية أى الصالحة الطاهرة تدركه حتما اذا فارقت البدن (١) .

وهنا يظهر الجانب الإشراقى عند ابن طفيل حين يتساءل على لسان حى هل من سبيل الى معرفة هذا الموجود الأول قبل أن تطرح النفس البدن نهائياً ؟ حينئذ يؤكد هذا الفيلسوف الإشراقى أن هذه المعرفة ممكنة اذا استطاعت النفس التخلص من جسدها مؤقتاً ، بل ذهب الى أبعد من هذا حين قال ان النفس لاتستطيع ادراك الموجود الأول بعد أن تفارق الجسد نهائياً ، هذا اذا لم تكن قد بدأت بمعرفته قبل أن تغادر جسدها . فاذا هى لم تعرف فى حياتها الدنيا ، فانها لن تعرفه فى حياتها الأخرى ، فان مثلها مثل من خلق مكفوف البصر الذى لا يمكنه أن يشتاق الى صور الموجودات ، لأنه لايعرفها ولكن من ولد بصيراً ثم عمى كان كثير الاشتياق الى ما عرف أيام إبصاره وكذلك النفس اذا عرفت الموجود

---

(١) د. عمر فروخ : ابن طفيل ص ٥٤-٥٥

الأول فى حياتها الدنيوية اشتاقت اليه فى الحياة الأخرى ، وتطلب رؤيته . فاذا استطاعت رؤيته كانت سعيدة ، وإلا فانها تبقى هناك فى ألم وعذاب إلا أن هذه الحال قاصرة على البشر (١) .

هل فى هذا الإتجاه عند ابن طفيل نظير عند أبى البركات البغدادى عندما ينقل عن بعض الفلاسفة أن النفوس التى تفارق الأبدان قبل أن تتصور المعقولات وتعقل المبادىء المفارقة للأجسام والكليات لاتبقى ، من حيث أنها لايكون لها فعل يقتضى لها البقاء ، أما الذى بالآلات البدنية فلا يمكن مفارقتها وأما الذى لها بذاتها من المعقولات فلا تعرفه لأنها لم تتعلم ، وإنما كانت علاقاتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلى باستفادة المعقول من المحسوس فاذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقاء الذى بحسبه (٢).

لا شك أن هناك تشابها بين الاتجاهين مع فارق بينهما هو أن مذهب ابن طفيل يقرر أن النفس التى لاتصل إلى إدراك الوجود الأول فى حياتها فانها ستعيش فى الآخرة فى ألم وعذاب لأنها لم تستطع إدراك الله. إذن هو يؤكد أنها ستبقى أيضا مثل النفس العارفة والمدركة التى ستحصل على السعادة الكاملة فى الآخرة . أما المذهب الآخر فيتحدث عن مسألة الخلود والفناء ، فالنفس العارفة خالدة ، والنفس الجاهلة فانية . فمذهب ابن طفيل مذهب أخلاقى إشراقى كمذهب الغزالى وأبى البركات البغدادى ، والمذهب الآخر ميتافيزيقى أنطولوجى .

---

(١) د عمر فروخ : ابن طفيل ص ٥٤ — ٥٥

(٢) أبو البركات : المعتبر ج ٢ ص ٤٣٩

من أجل ذلك كله حاول حي بن يقظان أن يقترب في حياته الدنيا من الحال التي اعتقد أنه سيصير إليها بعد الموت ، ثم أراد أن يدركه الموت وهو يشاهد الموجود الأول لكي تتمثل مشاهدته وتدوم بعد الموت ، حينئذ أراد أن يجد سبيلا يضمن له تحقيق غايته على الوجه الأكمل . فنظر إلى جميع الموجودات فرآها كلها ، من الجماد والنبات والحيوان، غارقة في عالم الحس لا تطمع في إدراك الموجود الأول ، لأنها لا تشعر بوجوده . ولكنه لما تأمل « ذاته » وجدها مخالفة لكل ذلك . فاعتقد أنها تستأهل إدراك ذلك الموجود الأول . فرفع حي بصره إلى السماء ورأى الكواكب فوازن بينها و بين جسده فاستنتج مايلي :

١ — أنه بجسده يشبه الحيوان البهيم ، فهو محتاج إذن إلى أن يتغذى ويدفع الحر والبرد ، وهو عن طريق هذا الجسد لا يستطيع مشاهدة الموجود الأول .

٢ — أنه بروحه (الذى عرف أن القلب مسكنه) يستطيع أحيانا مشاهدة الموجود الأول ولكن أمور الجسد تشغل هذا الروح، فلن تكون مشاهدته خالصة، لأن الروح هو الذى يغذى الجسد .

٣ — أنه يقدر على المشاهدة الخالصة الدائمة من طريق ذاته . ذلك لأن ذاته تستطيع أن تستقل عن الجسد تماما (وهنا سوف يظهر مذهب ابن طفيل حين يفرق بين الروح والنفس كما فعل الغزالى) .

وعندما أدرك حي بن يقظان أن الكواكب قريبة بمكانها إلى الفلك المحيط ثم

إلى المحرك الأول أى الله ، وأن لها أعمالا معينة هى الحركة الدائمة والدوران مع استغنائها عن الطعوم والمشروب ، فعزم على أن يتشبه بها حتى يصل إلى ماتتمتع به هى القرب إلى الله (وهنا نرى اتجاها ارسطيا) فحاول حينئذ أن يقوم بأعمال تشبه أعمال الزهاد والنساك من مجاهدة ورياضة ، ولكن الفارق هنا هو أن ابن طفيل يتخذ من المجاهدة والرياضة وسيلة لغاية أسمى ولرتبة أرقى ، أما الزهاد والنساك من أهل الهند وفارس فيجعلونها غاية لهم فى حياتهم الدنيوية ، لا ينشدون من ورائها مقاما أعلى . وهنا حاول أن يجتزىء من الطعام والشراب بالضرورى الذى لابد منه لإقامة بدنه ، على ألا يأكل إلا الأثمار الناضجة ، وألا يأكل منها إلا بقدر ، محاولا التشبه بالكواكب التى لاتتغذى . ثم حمل نفسه على أن يرد الأذى عن النبات والحيوان ويزيل العوائق عنها لكى لا يعترضها ما يمنعها من تحقيق الغايات التى وجدت من أجلها . ثم أن يحفظ نفسه طاهراً نظيفا ، ويقوم بالدوران فى الجزيرة تشبها بدوران الكواكب . وأخيراً وهو الأهم ، وهو الغاية الأسمى ، أن يديم الفكر فى الموجود الأول بعد أن يقطع علاقاته بالمحسوسات كلها ، وذلك بأن يعطل كل حواسه ، فيسد أذنيه ويغمض عينيه أثناء التفكير والتأمل العقلى حتى ينسى كل ماحوله ، ثم ينسى نفسه أيضا . فاذا فعل ذلك غابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينها وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتلاشى الكل واضمحل ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود ، الثابت الوجود وهنا يمهد ابن طفيل لنظرية وحدة الوجود عند ابن عربى التى تؤكد أنه لاموجود على الحقيقة إلا الله وحده) ففهم كلامه ولم يمنعه من فهمه أنه كان لا يتكلم ولا يعرف الكلام . وكان كلما استغرق فى حالته هذه شاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر . وهنا يذكر ابن طفيل أن هذه الحال لا يمكن أن

توصف إلا رمزاً ومن طريق التمثيل ، وحينئذ يقول إن حى بن يقظان شاهد عوالم بريئة من المادة . فقد شاهد الفلك الأعلى ذاتا بريئة من المادة ليست هى ذات الحق ، ولا هى نفس الفلك ، ولكنها ليست غيرهما أيضا . وشاهد أن ذات الحق منعكسة فيما دونها من الأفلاك ، ابتداء من فلك النجوم الثوابت المجاورة للفلك الأعلى حتى فلك القمر المجاور لأرضنا ، كما تنعكس الصور فى المرايا المتقابلة(١) . وسوف نرى مثل هذا الاتجاه عند السهروردى المقتول .

بعدهذا العرض لمذهب ابن طفيل علينا أن نقرر أنه لم يخرج على الفلاسفة فيما يتعلق بتصوره للحواس الخمسة وإدراكها للمحسوسات المادية ، وكذلك الحاسة الباطنة التى يسميها « ذاتا » لاتدرك الأجسام بل تدرك الأمور المجردة ، والتى عن طريقها عرف بطل قصته جميع المعقولات وعرف الله . كما أنه يذهب كغيره من الفلاسفة إلى أن الإنسان يتألف من نفس وجسد . والنفس أشرف هذين الجزأين ، والإنسان يفضل بها سائر الموجودات ، وذلك لأن الإنسان قد خلق لغاية أخرى ، وأعد لأمر أعظم لم يعد له شىء من الحيوان . والنفس هذه — كما هى عند غيره — لايدركها الفساد لأنها من ذات الله ، أو أنها تشبه ذات الله فقط . ومن أجل ذلك كله كانت النفس الإنسانية خالدة ، إذ لا يمكن أن تبيد أو تفسد أو تضمحل ، بل هى دائمة البقاء . أما النفوس النباتية والحيوانية فانها صائرة إلى العدم ، سواء أكانت النفوس الحيوانية على صورة البهائم ، أم كانت على صورة البشر(٢) وأعتقد أيضا أن النفس عند ابن طفيل حادثة بحدوث الجسد ، وذلك من خلال تصوره لوجود الإنسان الأول وتولده من الطين ، فعندما يحدث

---

(١) د عمر فروخ : ابن طفيل ص ٥٥ — ٥٧

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٢ — ٩٥

اعتدال المزاج ، والتهيؤ لتكوين الأمشاج ، عندئذ يتعلق به الروح الذى هو من أمر الله وتشبث به تشبثا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة الشمس بنورها الذى يفيض دائما على العالم . فالروح فياض أبداً على جميع الموجودات . فلما تعلق الروح بتلك الطينة خضعت له جميع القوى ، فان خرج هذا الروح من الجسد ، أو فنى أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت(١) .

وهكذا نرى ان الروح وهى أساس الحياة فى كل شىء تحدث بحدوث الجسد ، وكذلك تصبح النفس التى لاتستغنى عن الروح حادثة أيضا . ونقول هذا لأن ابن طفيل يفرق — كالغزالى — بين النفس والروح . فالروح هو من امر الله أيضا كالنفس ، وهو دائم الفيضان من عند الله ، وهو الذى يسكن القلب ، وهو مبدأ الحياة . أما النفس فهى الذات المدركة العاقلة فى الإنسان(٢) .هذا الشىء العارف أمر ربانى إلهى لايستحيل ولايلحقه الفساد ، ولا يوصف بشىء مما توصف به الأجسام ولايدرك بشىء من الحواس ، ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل اليه به ، فهو العارف والمعروف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم ، (وهذه فى الواقع ، صفات الجواهر الروحانية إنتقلت إلى ابن طفيل من الفلاسفة المشائية) ، هذه الذات المدركة العاقلة لاتتباين فى شىء من ذلك ، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ، ولا جسم هنالك ، ولاصفة

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : حى بن يقظان ص ٢١٦ — ٢١٨ ، تراث الانسانية المجلد الأول .

(٢) د. عمر فروخ : ابن طفيل ص ٧٤

بجسم ، ولا لاحق لجسم(١) .

وبما يؤكد القول بحدوث النفس عند ابن طفيل المتعلق بحدوث الجسد ، هو أنه قد ذهب إلى أن الذات (إشارة إلى النفس) حدثت بعد أن لم تكن ، ولولا إختصاصها ببدنها عند حدوثه لقال إنها لم تحدث ، ثم يفصل ابن طفيل القول فى ذوات إلهية أخرى ، وأرواح ربانية كلها بريئة عن الاجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، ولاارتباط ولا تعلق له بها ، وسواء بالاضافة اليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ، وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود ، الواجب الوجود ، الذى هو أولها ومبدأها ، وسببها وموجدها ، وهو يعطيها الدوام ، ويمدها بالبقاء ، والتسرمد ، ولا حاجة بها بل بالأجسام محتاجة اليها ، ولو جاز عدمها اعدمت الأجسام لأنها مبدأها . كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو لعدمت هذه الذوات كلها — ولعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود إذ الكل مرتبط بعضه ببعض . والعالم المحسوس — وإن كان تابعا للعالم الإلهى شبيه الظل له (وهنا أثر أفلاطونى) والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه — فانه مع ذلك يستحيل فرض عدمه اذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهى ، وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى فى تغيير الجبال وتصييرها كالعهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدل الارض غير الارض والسموات (٢) .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٩

(٢) المصدر السابق : ص ١١٠ — ١١٢

وهنا نصل إلى نقطة هامة فى الفلسفة الأشراقية وهى . هل هناك تعارض بين ما يقول به العقل وما يصل إليه بنفسه ، وبين ما جاء فى الكتب المقدسة ، أى بين العقل والنقل ؟؟ إن أبسال الذى إعتبره ابن طفيل من الذين أخذو علمهم من الملة لم يشك فى جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، فهى أمثلة ما شاهده حى بن يقظان بعد أن تفاهما بعد مده علم فيها أبسال حى بن يقظان الأسماء كلها . حينئذ إنفتح لصاحب الملة بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له ، ولا مغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا أتضح ، وصار من أولى الألباب . وعند ذلك نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فالتزم خدمته والإقتداء به ، والأخذ باشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته ، (وفى هذا إشارة صريحة من إبن طفيل كعادة الاشراقيين فى أن أصحاب المعرفة العقلية المباشرة وذوى الكشف والذوق والإلهام أفضل بكثير من أصحاب النقل والشرع المقلدين الذين استمدوا معرفتهم من غيرهم فأخذوها كما هى ، دون فحص وتفنيد)، ولذلك نرى ابن طفيل يستشهد بأبى القاسم الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم فى قوله لأصحابه عند موته . « هذا وقت يؤخذ منه (الله اكبر) — وأحرم للصلاة » ليدل بذلك على أن كمال الذات ولذتها فى مشاهدة الوجود ، الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكى توافيه منيته وهو فى حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم (١) . وهنا حاول حى

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان ص٩٥

ابن يقظان بدوره ، أن يستفحصه عن أمره وشأنه . فجعل إبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كان سيرهم قبل وصول الملة اليهم ، وكيف هي الآن بعد وصولها اليهم . ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحساب والميزان ، والصراط ، ففهم حي بن يقظان ذلك كله ، ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فعلم أن الذي وصف ذلك جاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فآمن به ، وصدقه وشهد برسالته [١]

وهكذا يحاول ابن طفيل أن يجعل الأخبار الشرعية كلها صادقة من ناحية العقل أيضا ولا يختلف في ذلك عن الفلاسفة المسلمين من أمثال الجويني والغزالي ، وغيرهما .

ولا شك أن الصلة بين التفكير الفلسفي وبين الدين كما تفهمه العامة ، يجعلنا نبحث مع ابن طفيل قضية الصلة بين الفرد والمجتمع . فقد حاول ابن طفيل تأكيد أن منشأ الجماعة هو الفرد . ويتألف المجتمع عنده — كأي مفكر إسلامي — من العامة وهم الكثره المطلقة ، ومن الخاصة وهم قلة من ذوي الفطرة الفائقة . ومن خصائص العامه عند ابن طفيل : الجبن عند التفكير المستقل ، والتعلق بما يدين به المجموع لما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا . وهم يتمسكون دائما بظاهر الأمور وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمبادىء ، فاذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ أو صوابا لأنهم كلما يستطيعون فهم المبادىء ، فهم في منزلة الحيوان غير الناطق عند ابن طفيل .

---

(١) المصدر السابق : ص ١١٧ - ١١٨

أما الخاصة من ذوى الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين خاصة أشد غوصا فى الباطن وأكثر عثوراً على المعانى الروحانية ، وأطمع فى التأويل ، وأميل إلى العزلة والإنفراد عن العامة .

من هـــذا كله نستطيع القول مع ابن طفيل بأن الدين ليس سوى وازع اجتماعى للعامه ، فان حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى فى حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ، ولا يتعدى عليه سواء فيما اختص به الجمهور ولذلك نرى ابن طفيل يتعجب على لسان بطل قصته حينما رأى الدين قد أتى بفرائض وعبادات وأباح اقتناء الأموال والتوسع فى المـآكل ، إذ عد ذلك كله مساعداً للبشر على أن يفرغوا للاشتغال الباطل وأن يعرضوا عن الحق، ولكنه لما درس أحوال الناس زال تعجبه . فقد بان له وتحقق أن مخاطبة الجمهور بطريق المكاشفة لا تمكن ، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، فلما فهم أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد علـيه : فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لمـا خلق له ، فالإنسان ذو الفطرة الفائقة هو وحده الذى يستطيع أن يصل بعقله وحده إلى ما جاء به الأنبياء من عند الله .

وخلاصة القول : أن ابن طفيل يفضل العبادة العقلية التى عرفها حى بن يقظان مستقلا عن كل تأثير آخر على العبادة التى وصفها الأنبياء للناس وذلك ظاهر فى قوله حى بن يقظان وأبسال بأنهما يئسا من اصلاح الناس ورجعـا الى جزيرتهما (١) أى الى حياتها الخـاصة .

(١) د. عمر فروخ : ابن طفيل ص ٧٨ — ٨٢

كل هذه الاتجاهات فى فلسفة ابن طفيل التى ضمنها قصته التى جمعت الكثير نجد لها شبيها ونظيراً عند كثير من أصحاب النظريات الإشراقية من أمثال : السهروردى المقتول ، وابن سبعين ، وابن عربى ، وغير هؤلاء ممن اتهموا بالإلحاد والزندقة فقتلوا وشردوا ، أو استخدموا منهج التقية كابن عربى ، كل هذا كان بسبب المخاصمة بينهم وبين الفقهاء ، أى بين الحكمة والفلسفة وبين أصحاب النقل والملة والشريعة

الفصل الخامس

ابن طفيل ومشكلة الألوهيه

إذا تحدثنا عن موقف ابن طفيل من مشكلة الألوهية ومسألة علم الله الكليات والجزئيات ، فلا بد لنا أن نضع فى الإعتبار محاولته التوفيق بين الدين والعقل ، بين الإيمان والفلسفة ، واعتقاده أنهما لا يختلفان . فحقيقة الوحى هى نفسها الحقيقة التى يصل اليها العقل . وابن طفيل عندما يستدل على وجود الله ، يبدأ أيضا - كما فعل المتكلمون - من العالم المحسوس وما فيه من مخلوقات ومحدثات وهو ما نسميه الدليل الكوزمولوجى أو الكونى وهو الذى ينتقل من المخلوق إلى الخالق ، ومن المصنوع إلى الصانع . بل نجده أيضا يستمد صفات الله من النظر فى صفات الأجسام المحدثة والمخلوقات الفانية ، كى ينزه الله عنها . وموقف ابن طفيل من الصفات قريب من موقف المعتزلة .

أدلة ابن طفيل على وجود الله :

١ - الدليل الاول :

يذكر ابن طفيل أن حى بن يقظان لما تفكر فى العالم بجملته ، ورأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشىء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشىء من الحواس ، لكان جسما من الأجسام . ولو كان كذلك لأصبح من جملة العالم وكان حادثا وإحتاج الى محدث، وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية وهو باطل . فإذن لا بد للعالم من فاعل وليس بجسم ، وهذه أول صفة لله عند ابن طفيل .

ولذلك لا يمكن أن يحس الله فى فلسفة ابن طفيل ، ولا أن يتخيل ، لأن

التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبها . وكذلك إذن لم يكن جسدياً ، فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وهنا تنزيه مطلق للذات الإلهية عن صفات المحدثات . فأول صفات الاجسام هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق ، وهو منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام .

٢ - الدليل الثانى:

والدليل الآخر موجود أيضا عند المتكلمين ، وهو قائم على أساس النظام والغائية والإتقان والإحكام فى العالم. فيذهب ابن طفيل إلى أنه لما رأى حى ابن يقظان جميع الموجودات تصفحها من بعد ذا تصفحا على طريق الاعتبار فى قدرة فاعلها ، والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه ، فتبين له فى أقل الأشياء الموجودة ـ فضلا عن أكثرها ـ من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب . وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال . وفى هذا القول اتفاق تام مع الغزالى فى معنى الفاعل أنه لا بد أن يكون مختاراً أو حراً أو قادراً على الفعل على العكس مما ذهب اليه الفلاسفة المشاؤون من خلال نظريتهم فى الصدور (١)

(١) انظر كتاب المؤلف : الله والعالم والانسان : ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤ ، الطبعة الثانية ١٩٧١

٣ - الدليل الثالث :

ثم يأتى الدليل الثالث والأخير ، ويمكن أن نسميه « دليل الكمال » وهو موجود عند أبى المعالى الجوينى وغيره من المتكلمين ، ويسميه ابن تيمية « دليل الاستكمال (١) فيذكر ابن طفيل أنه مهما نظر شيئا من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل ـ أى فضيلة كانت ـ تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله ، ومن جوده ومن فعله ، فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها وأكمل واتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم ، وأنه لانسبة لهذه الى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه . ثم تتبع صفات النقص كلها فرآه بريئا منها ومنزهـا عنهـا . وكيف لا يكون بريئا منها وليس معنى النقص إلا العـدم المحض أو ما يتعلق بالعدم . وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود الموجود المحض الواجب الوجـود بذاته ، المعطى لكل ذى وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو . فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و« كل شىء هالك إلا وجهه »(٢)

وهكذا يحاول ابن طفيل أن يجعل الصفات كلها وحـدة واحـدة ، مرتبطة بعضها ببعض كما حاول من قبل أبو البركات البغدادى فى كتابنا هـذا ، والغزالى أيضا وغيره من المتكلمين . فإذا كان الله فاعلا للعالم فهو لا محالة قادر عليـه وعالم به « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » . بـل « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر » وكذلك قوله

---

(١) انظر كتاب الله والعالم للمؤلف الباب الثالث ، الفصل الثانى

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٨٩ — ٩٢

« إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (١) وهكذا يعترف ابن طفيل بعلم الله للكليات والجزئيات ، وأنه يعلم كل صغيرة وكبيرة ، لأن هذا يتصل عنده بالقدرة على الفعل وهو مختار وآمر لذلك .

صفات الله عند ابن طفيل :

قلت من قبل ان موقف ابن طفيل من الصفات قريب من موقف المعتزلة ، لأن فى أقواله ما يشير إلى تنزه الله عن الجسمية والتكثر . فيذكر أن حى بن يقظان بطل قصته والمعبر عن فلسفته العقلية والإشراقية ، قد سعى فى تحصيل صفات الموجود الواجب الوجود بالنظر . وقد تبين له أثناء نظره العلمى قبل الشروع فى العمل أن الصفات على نوعين أو ضربين :

إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة .

وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد . وصفات الثبوت يشترط فيها التنزيه ، حتى لا يكون فيها شىء من صفات الأجسام التى من جملتها الكثرة ، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هى حقيقة ذاته .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة الى حقيقة ذاته وانه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، علم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته . بل ذاته هى علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته . لما علم ذلك كله ، تبين له أنه أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته زائداً على ذاته كمعنى ، بل هو هو . فرأى أن التشبه به فى صفات

---

(١) المصدر السابق : الصحيفة نفسها

الإيجاب هو ان يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئا من صفات الأجسام (١)

وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ، فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته (٢)

وهكذا نرى ابن طفيل لا يستمد دليله على وجود الله من فكرتى الواجب والممكن بل يستمده من النظر فى العالم وما فيه من مخلوقات ومحدثات وآيات ونظام وحكمة واتقان وغير ذلك مما يدل على وجود فاعل عالم مختارقادر مريد، وفى ذلك خلاف مع الفلاسفة المشائين من أمثال الفارابى وابن سينا . وأكثر من ذلك فإننا نجد ابن طفيل يؤمن - كغيره من المتكلمين - أن الله يعلم جميع الموجودات ، وأنه يحيط علما بجميع الجزئيات ، ولا يغرب عن علمه مثقالذرة، وفى هذا هدم صريح وأكيد لنظرية المشائين فى علم الله لغير ذاته على نحو كلى ، أى لا يعلم إلا الكليات .

وهنا نقول قولنا الأخير فى قصة حى بن يقظان : لقد كلف المتدلهون كلفا شديداً بهذه القصة ، ونقلت إلى لغات عدة ، كما نقلها إلى العبرية وشرحها موسى النربونى عام ١٣٤٩ ، وقد امتدحها الفيلسوف الحديث « ليبنتز » وكان قد قرأ طبعة بوكوك Pococke لهذه القصة (٣)

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٥ — ١٠٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٦

(٣) دائرة المعارف الاسلامية ج ٥ ص ٣٣٠ - ٣٣١

البَابُ الثَّالِث

السهروردى المقتول

الفصل الأول

حياته ومنزلته

شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك

(قتل عام ٥٨٦ هـ)

ترك لنا كثير من مؤرخي الطبقات المعاصرون للسهروردي ، الكثير من الفقرات التي توضح لنا شخصية هذا الفيلسوف الإشراقي وبعض خصائصه الذاتية والعقلية ، والتي تكشف عن نواحي عبقريته . فيؤكد ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » أن السهروردي كان أوحد أهل زمانه في العلوم الحكمية ، جامعا للفنون الفلسفية ، بارعا في الأصول الفلكية ، مفرط الذكاء ، جيد الفطرة ، فصيح العبارة . وكان علمه أكثر من عقله ، ولذلك فهو لم يناظر أحدا إلا بزه ، ولم يباحث محصلا إلا أربى عليه (١) .

يؤكد ابن أبي أصيبعة على لسان الشيخ « سديد الدين بن عمر » أن شهاب الدين السهروردي كان قد أتى الى الشيخ « فخر الدين المارديني » (توفي عام ٦٧٧ هـ بلدة ماردين التي ولد فيها عام ٥٩٤) ، وكان يتردد اليه في أوقات وبينهما صداقة . وكان الشيخ فخر الدين يقول عنه : ما أذكى هذا الشاب وأفصحه ، إنني لم أجد أحدا مثله في زماننا هذا ، إلا أنني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره ، وقلة تحفظه أن يكون ذلك سببا لتلافه . وقد تحققت هذه النبوءة ، وذلك عندما توجه السهروردي الى الشام فأتى الى حلب وناظر بها الفقهاء ، ولم يجاره أحد فكثر تشنيعهم عليه ، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر

---

(١) ابن أبي أصيبعة : طبقات الاطباء ص ٦٤١ ، ط بيروت ١٩٥٦ ، تحقيق د. نزار رضا .

صلاح الدين يوسف بن أيوب (١) ، واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجرى بينهم وبينه من المباحث والكلام . فتكلم معهم بكلام كثير بان له فضل عظيم ، وعلم باهر ، وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه ، وصار مكينا عنده مختصا به ، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضرة بكفره وسيروها الى دمشق الى الملك الناصر صلاح الدين وقالوا إن بقى هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر ، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أى ناحية كان بها من البلاد . وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك فبعث صلاح الدين الى ولده الملك الظاهر بحلب كتابا فى حقه بخط القاضى الفاضل وهو يقول فيه : إن هذا الشهاب السهروردى لابد من قتله ، ولا سبيل أن يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه . ولما بلغ شهاب الدين السهروردى ذلك وأيقن أنه يقتل ، وليس جهة الى الإفراج عنه ، اختار أن يترك فى مكان منفرد ويمنع من الطعام والشراب الى أن يلقى الله تعالى ففعل به ذلك . وكان ذلك فى أواخر سنة ست وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب ، وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة (٢) .

أما ابن العماد الحنبلى فيؤكد فى كتابه « شذرات الذهب فى أخبار من ذهب » أن السهروردى قتل سنة سبع وثمانين وخمسمائة ، وأنه كان أحد أذكياء بنى آدم . وكان رأسا فى معرفة علوم الأوائل ، بارعا فى علم الكلام ، مناظرا محجاجا ، متزهدا زهد مزدكة وفراغ ، مزدريا العلماء ومستهزئا ، رقيق الدين ، وكان يريد أن يملك الأرض . وينقل لنا عن ابن خلكان (صاحب كتاب وفيات

---

(١) الملك الظاهر كان صاحب حلب من سنة ١١٦٧م فى سنة ١٢١٥ ، وهو ثانى أولاد صلاح الدين . وقد حارب الصليبيين .

(٢) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ص ٦٤٢ .

الأعيان) قوله بأن اسمه أحمد ، وقيل اسم كنيته أبو الفتوح ، وقيل عمر ، والأصح يحيي بن حبش . كان من علماء عصره ، قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي بمدينة مراغة من أعمال أذربيجان الى أن برع فيها . ومجد الدين الجيلي هو شيخ فخر الدين الرازي وعليه تخرج وبصحبته انتفع وكان إماما في فنونه . وكان السهروردي شافعي المذهب ، إلا أنه متهم بانحلال العقيدة والتعطيل ، ويعتمد مذهب الحكماء المتقدمين واشتهر ذلك عنه . أما ابن شهبة في كتابه « تاريخ الإسلام » فيؤكد أن السهروردي كان دنيء الهمة زري الخلقة، دنس الثياب وسخ البدن . لا يغسل له ثوبا ولا جسما ولا يدا ، ولا يقص ظفرا ولا شعرا . وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه ، وكل من يراه يهرب منه ، وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع . وقال ابن شداد : أقمت بحلب فرأيت أهلها مختلفين في السهروردي ، منهم من يصدقه ، ومنهم من يزندقه (١) .

ويحكى عن شهاب الدين السهروردي أنه كان يعرف علم السيمياء، وله نوادر شوهدت عنه من هذا الفن ، ومن ذلك ما ذكره بعض فقهاء العجم بقوله : كنا مع الشيخ شهاب الدين عند الغابون (وهي قرية من ضواحي دمشق وأريافها) ، ونحن مسافرون عن دمشق فلقينا قطيع غنم مع تركماني ، فقلنا للشيخ : يا مولانا نريد رأسا نأكله ، فقال : معي عشرة دراهم خذوها واشتروا بها رأس غنم . فاشترينا من التركماني رأسا بها ، فشينا فلحقنا رفيق له وقال : ردوا الرأس وخذوا أصغر منه فإن هذا ما عرف يبيعكم . وتقاولنا نحن وإياه، ولما عرف الشيخ ذلك قال لنا خذوا الرأس وامشوا ، وأنا أقف معه وأرضيه ، فتقدمنا وبقي الشيخ

---

(١) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب جـ ٤ ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، ط القاهرة ١٣٥٠ هـ .

يتحدث معه ويمنيه ، فلما أبعدنا قليلا تركه وتبعنا وبقى التركمانى يمشى خلفه ويصيح به ، وهو لا يلتفت اليه . ولما لم يكلمه لحقه بغيظ وجذب يده اليسرى وقال : أين تروح وتخليني؟ واذا بيد الشيخ قد انخلعت من عند كتفه ، وبقيت فى يد التركمانى ودمها يجرى . وتحير فى أمره ، ورمى اليد وخاف . فرجع الشيخ وأخذ تلك اليد بيده اليمنى ولحقنا . وبقى التركمانى راجعا وهو يتلفت الينا حتى غاب . ولما وصل الشيخ الينا رأينا فى يده اليمنى منديله لا غير (١) .

مقتطفات من اقوال السهروردى :

قال السهروردى فى دعاء له : اللهم ياقيام الوجود ، وفائض الجود ، ومنزل البركات ، ومنتهى الرغبات ، منور النور ، ومدبر الأمور ، وواهب حياة العالمين ، أمددنا بنورك ، ووفقنا لمرضاتك ، وألهمنا رشدك ، وطهرنا من رجس الظلمات ، وخلصنا من غسق الطبيعة الى مشاهدة أنوارك ، ومعاينة أضوائك ، ومجاورة مقربيك ، وموافقة سكان ملكوتك . واحشرنا مع الذين أنعمت عليهم من الملائكة والصديقين والأنبياء والمرسلين » . ولا شك فى أن الجانب الاشراقى واضح كل الوضوح فى هذا النص .

ومن شعر شهاب الدين السهروردى :

أبداً تحن اليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم والى لذيذ وصالكم ترتاح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح

(١) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ص ٦٤٢ — ٦٤٣ .

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم ... وكذا دماء البائحين تباح
واذا هم كتموا تحدث عنهم ... عند الوشاة المدمع السحاح
وبدت شواهد للسقام عليهم ... فيها لمشكل أمرهم إيضاح
خفض الجناح لكم وليس عليكم ... للصب فى خفض الجناح جناح
فإلى لقاكم نفسه مشتاقة ... والى رضاكم طرفه طماح
عودوا بنور الوصل من غسق الدجا ... فالهجر ليل والوصال صباح
وتمتعوا فالوقت طاب لكم وقد ... رق الشراب ودارت الأقداح
مترنحا وهو الغزال الشارد ... وبخده الصهباء والتفاح
وبثغره الشهد الشهى وقد بدا ... فى أحسن الياقوت منه أقاح

وقال أيضا :

أقول لجارتى والدمع جارى ... ولى عزم الرحيل عن الديار
ذرينى أن أسير ولا تنوحى ... فإن الشهب أشرفها السوارى
وانى فى الظلام رأيت ضوءا ... كأن الليل زين بالنهار
الى كم أجعل الحيات صحبى ... الى كم أجعل التنين جارى
وكم أرضى الإقامة فى فلاة ... وفوق الفرقدين رأيت دارى
ويأتينى من الصنعاء برق ... يذكرنى بها قرب المزار

وقال أيضا :

فز بالنعيم فإن عمرك ينفد ... وتغنم الدنيا فليس مخلد
وإذا ظفرت بلذة فانهض لها ... لا يمنعك عن هواك مفند
وصل الصبوح مع الغبوق فإنما ... دنياك يوم واحد يتردد

وعدوك تشرب فى الجنان مدامة ولتندمن اذا نهاك الموعد
كم أمة هلكت ، ودار عطلت ، ومساجد خربت ، وعمر معهد
ولكم نبي قد أتى بشريعة قدماً وكم صلوا لها وتعبدوا

وقال عند وفاته وهو يجود بنفسه لما قتل :

قل لأصحاب رأونى ميتا فبكونى اذ رأونى حزنا
لا تظنونى بأنى ميت ليس ذا الميت والله أنا
أنا عصفور وهذا قفصى طرت عنه فتخلى رهنا
وأنا اليوم أناجى ملأ وأرى الله عيانا بهنا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها لترون الحق حقا بينا
لا ترعكم سكرة الموت فما هى الا انتقال من هنا
عنصر الأرواح فينا واحد وكذا الأجسام جسم عمنا
ما أرى نفسى الا أنتم واعتقادى أنكم أنتم أنا
فمتى ما كان خيرا فلنا ومتى ما كان شرا فبنا
فارحمونى ترحموا أنفسكم واعلموا أنكم فى إثرنا
من رآنى فليقو نفسه انما الدنيا على قرن الفنا
وعليكم من كلامى جملة فسلام الله مدح وثنا

وقال بعض أهل حلب : لما توفى شهاب الدين رحمه الله ، ودفن بظاهر مدينة حلب ، وجد مكتوباً على قبره ، والشعر قديم :

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة مكنونة قد براها الله من شرف
فلم تكن تعرف الأيام قيمته فردها غيرة منه الى الصدف

أما عن مؤلفات شهاب الدين السهروردى فيقال أن له من الكتب : كتاب التلويحات اللوحية والعرشية . كتاب الألواح العمادية ، ألفه لعماد الدين أبى بكر ابن قرا أرسلان بن داود بن أرتق صاحب خرت برت . كتاب اللمحة . كتاب المقاومات وهـــو لواحق على كتاب التلويحات . كتاب هياكل النور . كتاب المطارحات . كتاب حكمة الإشراق .

الفصل الثاني

مشكلة العالم

في فلسفة السهروردى

اولا : مقدمة :

هذه صورة أخرى من المشائية ، يصل فيها الجانب الإشراقى إلى أبعد مداه، وتظهر فيه محاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلى صاحب البحث والبرهان إلى ميدان الكشف والذوق ، ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادىء الإشراقية ، حتى يصبح أفلاطون هو الأستاذ والرئيس فى هذه النظرية بدلا من أرسطو . ولا أقول أنها تحول أساسى من الاتجاه المشائى إلى الاتجاه الإشراقى المبنى على الذوق والكشف على حد قول الدكتور أبو ريان (١) ، الذى يرجع اليه الفضل الأكبر فى احياء شخصية السهروردى والتعريف به تعريفا كاملا . بل أقول إنها تطور للمذهب المشائى الإسلامى والاعتماد على الجانب الإشراقى القائم على العلم الحضورى الاتصالى الشهودى فقط لا غير ، دون الاعتماد على العقل الذى يصل بنا الى معرفة غير مباشرة تستمد من القياس. وذلك لأننى أقول دائما ، ان الفلسفة المشائية الإسلاميه لها طابع خاص يجعلها بعيدة الى حـــد ما ، عن أرسطو ، وتأخذ من أفلاطون وأفلوطين ، اذن هى لا تخلو أيضا من الجانب الإشراقى . ففلسفة السهروردى هى الجانب الإشراقى البحت من المشائية الإسلامية ، ومحاولة للوقوف ضد ابن سينا كثيرا ، مستخدمة كل أنواع المذهب الإشراقى سواء عند الفرس وعند الصابئة ، والصابئة الحرنانية ـ كما حققت حديثا ـ فرقة أفلاطونية بحته ، أو عند الفيثاغوريين ، أو الأفلاطونية المحدثة ، أو حتى عند الغزالى . كل هذا التأثر يتضح تماما عند السهروردى فى استخدامه لفكرتى

---

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ٦٢ ، ط القاهرة ١٩٥٦ .

الفيض والنور كأساسين للبناء الوجودى عنده .

ثانيا - قدم العالم وحدوثه :

وحتى نستطيع تحديد موقف السهروردى من مشكلة قدم العالم وحدوثه ، علينا ان نبدأ بهذا النقد الموجه منه الى ابى البركات البغدادى فى نظريته الهامة فى التوفيق بين القدم والحدوث المتعلقة بإرادة الله القديمة والإرادات المتجددة على الذات الإلهية . فيقول السهروردى فى المشرع السادس ، عنوانه « ابطال قاعدة لأبى البركات وفى سبب انطماس الحكمة » ومن يشرع فيما لا يعنيه من المتأخرين ، ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها انسان يسمى بأبى البركات المتفلسف أثبت على « واجب الوجود » إرادات متجددة غير متناهيه ، سابقة ولاحقة ، وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل او يريد ، ثم يريد فيفعل ، وله ارادة ثابتة أزلية ، وإرادات متجددة لا تتناهى . وخالف فى هذا البرهان ، وخالف من الناس كل من له النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية ايضا الذى كان يراه ، والإسلامية التى انتقل اليها ، « فلا عقل ولا قرآن » كما يقال ، الا انه ظن ان هذه الملل تقتضى هزرا ، وتوهم ان هذه الشرائع اوجبت ارادات حادثة غير متناهية فى ذات البارىء . وهذا ما قاله احد من اهل هذه الملل اصلا ، فان الذى يجتمعون عليه اهل هذه الملل ان العالم انما عرف حدوثه لوجوب تناهى الحوادث فكيف يجوزون حوادث غير متناهية فى ذات البارى؟ فيلزم منه حدوث البارىء كما لزم حدوث العالم عندهم . كذلك اذا فرض فى البارىء امور حادثة وهى غير متناهية - مع مايلزم ان يكون فى ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وبرهن على امتناعها فيه - يلزم أن يكون له مغير ومتحرك إلى الأشياء . ولا يتصور أن يثبت فيه حادث

زمانافاته إن كان موجبه ذاته فكان يجب أن يثبت دائما، وإن كان مبطل وجوده أيضا ذاته فما كان يصح حصوله . فاذا حدث وثبت ثم بطل فلحدوثه علة ولبطلانه علة أخرى حادثة ، وعلة الحدوث لا تتخلى عن الحدوث وعلة البطلان لا تتخلى عن البطلان أيضا . ويعود الكلام إلى حدوث العلتين ، فلابد من علتين مقترنتين أيضا بالمعلولين فيجب أن لا ينقطع عن ذاته تجدد الحوادث زمانا أصلا . وإن فرض فى ذاته حادث زمانا ، فيجب أن يكون فى ذاته حوادث أخرى غير متجددة مع ثباته حتى يؤدى ذلك الثابت إلى البطلان . وكل ذلك يؤدى إلى التعطيل والتجاسر على مبدع العالمين » (١) .

فهل نخرج من هذا النقد اللاذع لأبى البركات ، إلى القول بأن السهروردى يذهب إلى حدوث العالم ؟ الواقع أنه كان يريد أن يوقع أبا البركات فى تناقض لأن القول بإرادات متجددة حادثة فى ذات الله يجعل الله نفسه حادثا ،هذا إذا اعتمدنا على حجة المتكلمين بأن العالم حادث لوجوب تناهى الحوادث . ولكن على الرغم من موقف السهروردى هذا من ابى البركات ، فاننا سوف نرى إلى اى مدى قد تأثر به حين يستمد منه نفس الانتقاد الذى وجهه إلى المتكلمين فى مبدئهم المشهور وهو : « ان العالم لا يخلو عن الحوادث » وقولهم على ذلك بأن العالم حادث ، فيقول السهروردى : إعلم ان قولهم « العالم لا يخلو عن الحوادث، وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبق الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث » ، فى مقدماته اصناف من الخلل . اما المقدمة الأولى ـ وهى قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث » ـ صحيحة إذا عنوا بالعالم مجموع الأجسام ،

---

(١) السهروردى : مجموعة الحكمة الالهية ص ٤٣٥ـ٤٣٧ ، تصحيح هنرى كوربين ط استامبول ١٩٤٥

فانه لا يخلو من حركات وغيرها . وإن عنوا — كما يقولون — ما سوى واجب الوجود ، ففي الموجودات أمور قام البرهان على وجودها وهي العقول — لا تتغير أصلا ، فتكون المقدمة الأولى أيضا باطلة منقوضة[١] » . وفي هذا النقد نجد السهروردي ملما بآراء المتكلمين سلفا وخلفا ، فهو يوافق الخلف على أن العالم عبارة عن جواهر وأعراض أى أجسام ، حينئذ يصح القول بحدوث العالم ، لأن الأجسام لا تخلوا عن الحوادث . أما إذا قالوا بأن العالم هو كل ما سوى الله تعالى ، وهو تعريف السلف ، فلا تنطبق هذه المقدمة عليه ، لأن ما سوى الله يضم فيما يضم العقول التي لا تتغير أصلا . ولكن السهروردي أضاف صنفا جديدا حسب فلسفته ومذهبه وهو العقول ، والمتكلمون يعتبرون العالم كله وما يشتمل عليـه سواء أكان (عقولا) أو جمادات أو نباتات أو حيوانات أو انسانا أو حتى أفعالا وأقوالا واعتقادات كلها مخلوقا كائنا عن أول ، حادثا بعد إن لم يكن شيئا ، لأنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال ، على حد قول الاسفراييني[٢] .

وأما المقدمة الثانية — وهو إن « ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها » — ففيها خلل . فانه إن عنى به ان ما لا يسبق آحاد الحوادث لا يسبق واحد واحدا منها فهو لغو ، فان معناهما واحد ، والعالم لا يصح فيه أن يقال إنه لا يسبق الآحاد ، فإن من البين انه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة[٣] وهنا فارق كبير بين نظرة المتكلمين للعالم على أنه مجموعة

(١) المصدر السابق : ص ٤٢٣

(٢) الاسفراييني : التبصير في الدين ص٩١—٩٢

(٣) السهروردي : مجموعة الحكمة ص ٤٢٣

حوادث لا غـــير ، وبين نظرة السهروردى إليه نظرة ميتا فيزيقية أرسطية مشائية ، فإنه ينظر اليه فى ذاته كفكرة وجودية ، أى العالم ككل بصرف النظر عما يتضمنه من موجودات ، والدليل على ذلك قوله : وإن عنى به أنه لا يسبق جميع الحوادث (فى نظر المتكلمين) فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء ثم إذا سلمت هذه فقوله فى المقدمة الأخرى أن « ما لا يسبق الحوادث فهو حادث » هو نفس محل النزاع ، فانه ـ على مذهب الخصم ـ لا يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا ـ ولا تسبقها سبقا زمنيا ، أى ما خلت عن الحركة قط ، وإن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ها هنا إلى الرجوع الى اثبات نهاية الحوادث ،وقد سبق المباحثة فيه (I) . وهو ان الحادث ـ اذا كان له ثبات ـ فلا بد له من علة ثبات ونسبة له الى علة ثبات ، وتلك النسبة حادثة لحدوثه . ثم تلك النسبة ثابتة ، فلها سبب حدوث وثبات ونسبة أخرى الى علة ثباتها ، وهكذا تذهب علل الثبات الى غير نهاية (٢) .

ويدافع السهروردى ، ولا يكتفى بنقده للمتكلمين ، عن قول المشائين بأن العالم حادث حدوثا ذاتيا . فيقول : وربما ان حق عليهم (أى على المتكلمين) يصعب لهم الإعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف ، فانهم إن قالوا : « العـــالم حادث » فخصمهم يسلم ذلك ، فإن العالم عنده حادث حدوثا ذاتيـــا . أى : لا استحقاق وجوده متقدم عقلا على استحقاق وجوده ، فان استحقاق الوجود الممكن من غيره ، وهو مشروط باللا استحقاق من نفسه ، وما للشيء من ذاته يتقـــدم على ما له من غيره « فأن لا يكون له وجود » متقدم عقلا على

---

(١) السهروردى : مجموع الحكمة ص ٤٣٣ — ٤٢٤

(٢) المصدر السابق : ٤٢٢

« أن يكون له وجود ، وهو الحدث الذاتى (٢) . وهكذا يحاول السهروردى أن يلزم المتكلمين بنفس أقوال الفلاسفة المشائين ، وبأنه لا فرق بين قولهم وقول خصومهم .

هذا عن معنى الحدوث الذاتى ، أما الحدث الزمانى ـ فان عنى به أنه يسبقه عدم زمانى ـ فالقائلون بالحدث لا يمكنهم أن يقولوا ذلك ، لأن العالم عندهم جملة ما سوى البارىء ، والزمان من جملة العالم ، فلا يتقدم على العالم ليكون سبق العدم على العالم زمانيا ، فليس الا سبق زمانى ، والفلاسفة قائلون بهذا ويثبتون له . وان أبى عن مذهبه بأن العالم ليس بقديم ، فيقول الفيلسوف أيضا أنه ليس بقديم ، لأنه ليس بواجب الوجود فى ذاته ، فان معنى القدم عنده ذلك . ويسرى نفس التعليل على أن العالم أبدى أو ليس بأبدى ، فان واجب الوجود هو الأبدى كما أنه هو الأزلى وحده (٣) .

وهكذا يحاول السهروردى ان يقوم بدور الوسيط لحل النزاع بين المتكلم والفيلسوف ، فيقرب وجهتى النظر ، حيث لا يتعين النزاع ههنا الا على اساس واحد يتبين فيه المشرك من غير المشرك ، وهو ان يقول احد الخصمين : « انه توقف العالم على غير البارىء ولم يكف فى وجوده ذاته وصفاته » — ويقول الآخر « يكفى (٣) » . ومعنى ذلك ان العالم عند السهروردى سواء اكان حادثا ام قديما ، فهو مفتقر فى وجوده الى الله ، مع ميله الشديد الى القول بقدم العالم . والدليل على ذلك قوله فى كتابه «هياكل النور» ان الأول لما كان موجبا لما سواه ، فان كانت تلك الأمور قديمة ، والمرجح دائم لوجوب

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٣٤
(٢) المصدر السابق : ص ٤٣٤ — ٤٣٥
(٣) المصدر السابق : ص ٤٣٥ — ٤٣٦

وجوده فيدوم الترجيح ، ولا تتوقف جميـــع الممكنات على غيره ، وليس قبل جميع الممكنات غيره ، ولا وقت ولا شرط ليتوقف عليه كما فى أفعالنا إذا أخرناها إلى يوم الخميس مثلا ، أو الى مجىء زيد ، أو تيسيرا له ، إذ قبل جميع الممكنات ليس شىء من ذلك ، وليس الأول تعالى بمتغير ليريد مالم يرد، ويقدر بعد أن لم يقدر . ويشبه صدور العالم من الله كصدور الشعـــاع من الشمس ، وليس الشمس من الشعاع[1] ، وهنا يستخدم نفس المثال المشائى.

والسر وردى يقسم ما سوى الله ، وهو العالم ، الى قسمين : قديم ، ومحدث نسبى .

١ ـ أما القديم فهو العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوما أوليا كالحركة السرمدية والزمان . والدليل على قدمها أن العالم معلول لله الأزلى ، ويستحيل تخلف المعول عن العلة التامة (وهذا قول مشائى بحت) وكذلك لابد أن يشبه المعلول علته ، لأن تفسير الأزلى أزلى مثله . وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزلية عنه ، ذلك لأن الإرادة وكل صفة غيرها إذا كانت دائمة بدوام ذاته ، ولم يتوقف الفعل على غيرها ، وجب أن يدوم بدوامها(وفى هذا القول رد صريح على فكرة أبى البركات البغدادى فى الإرادات المتجددة الحادثة) . ولكن لابد أن نعرف ـــ كما هى عادة السهروردى فى كل ماسبق ـــ أن دوام الشىء مع الشىء لا يلزم منه مساواتها وعدم أولوية أحدهما بالعلة والآخر بالمعلولية . فالعالم لا يساوى الله مع أنه صادر منه ، والصادر من القديم قديم لانتفاء المرجح[2] .

---

(١) السهر وردى : هيا كل النور ص ٦٦ ـــ ٦٧ ، تحقيق د . ابو ريان ط القاهرة ١٩٥٧

(٢) د . ابو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ٢٤٧ ـــ ٢٤٨

٢ — أما القسم الآخر من العالم وهو العناصر فهى محدثة حدوثا نسبيا فقط ، أى بالنسبة إلى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة ، ولكنها مع هذا قديمة لأنها فى عالم قديم ، ولأن الفيض أزلى أبدى لا يتوقف عند حد معين ، وإذن فهذا القسم من الموجودات قديم بطريق غير مباشر . وهناك تقدم بالمرتبة للانوار على العناصر ، وليس تقدما زمانيا ، من حيث أن الزمان متصل بالحركة التى ترجع بالضرورة إلى محرك أول كما هو الحال عند أرسطو والسهروردى (١) الذى حاول أن يجعله إشراقيا أفلاطونيا .

ثالثا — نظرية الصدور عند السهروردى :

هذا هو الجانب الإشراقى فى الفلسفة المشائية الإسلامية عند السهروردى ، وهذه النظرية ليست تحولا أساسيا من الإتجاه المشائى إلى الإتجاه الإشراقى المبنى على الكشف والذوق . بل هى تعتمد فى أساسها على مبدأ الصدور والفيض المشهور عند المشائين . فالأساس بل الإطار واحد ، ولكن المحتوى فيه — إلى حدما — اختلاف . ودليلى على ذلك قول السهروردى نفسه فى كتاب « المشارع والمطارحات » العلم الثالث ، أنه قد أورد فيه مباحث وضوابط لا توجد فى غيره من الكتب نافعة جدا ، مخرجه مشحذة من تصرفاته ، ولم يخرج مع هذا عن مأخذ المشائين كثيرا ، وإن كان قد أودع فيه نكتا ولطائف تشير الى قواعد شريفة زائدة على ما أورده المشاؤون(٢) .

أقام السهروردى نظرية الصدور ، أو ما يسمى عنده كيفيه ابداع الواحد من جميع الوجوه على مبدأين أساسيين نجدهما عند المشائين وهما :

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٨ — ٢٤٩

(٣) السهروردى ، مجموعة الحكمة ص ١٩٤

١ - أن الواجب لم يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن .

٢ - الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

أما المبدأ الأول فهو متعلق بالإرادة الإلهية التي وجه بسببها نقده اللاذع لابي البركات البغدادي . فواجب الوجود لا تسنح له إرادة . فان كل ما يتجدد أو ما من أجله تجدد يستدعي وجود مرجح حادث ، وليس قبل جميع الوجود وقت يتوقف عليه الفعل ، ولا يمتاز في العدم البحت حال يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء أو بالشيء أن يحصل عنه ، فلو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغير ذاته ، ولتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال ، فينتج من ذلك إذن ، أن فعل واجب الوجود دائم[١] ، لا تجدد فيه كما يقول أبو البركات . وليس كما يقول المتكلمون أيضا أنه لم يفعل ثم فعل ، لأن ذلك يقتضي على حد قول السهروردي ، حدوث ما ينبغي فعله ، أو عدم ما لا ينبغي ، ويعود الكلام إليه ولا يقف[٢] .

أما المبدأ الآخر فهو أيضا متعلق بالذات الألهية حتى لا تكون محلا للتغير . ومعناه أنه إن صدر عن واجب الوجود شيئان ، مثلا ج ، ب فاقتضاء الجيمية ليس نفس اقتضاء البائية فيكون هي هي ، فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين . فلابد لفاعل شيئين من حيثيتين في ذاته فيتركب ، وذلك لأن مبدأ الاثنين بدون واسطة منقسم . وينتج من ذلك أن واجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد[٣] ، وذلك لأن الواحد أو المبدأ الأول عند المشائين بسيط غير

---

(١) السهروردي . مجموعة الحكمة ص ٤٣

(٢) المصدر السابق . ص٤٣

(٣) المصدر السابق . ص ٤٧ - ٤٨

مركب . وتعليل هذا المبدأ وصحته هو جانب مشائى ، أما الجـــانب الأشراقى فيتضح فى كتابه « حكمة الاشراق » فى المقالة الثانية عن ترتيب الوجود ، حيث يؤكد فيه أن الواحد الحقيقى ، وهو الواحد من جميع الوجوه ، لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد . والمعنى الاشراقى لذلك هو أنه لايجوز أن يصدر عنه نور ، وغير نور ، جوهرا كان أو عرضا . إذ لو جاز ذلك ، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة . لأن النور لما كان غـــير الظلمة ، فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذلك وكذا جهة هذا الاقتضاء غـــير جهة ذلك ، وإلا فلابد من جهتين فى ذاته للاقتضائين المختلفين وهو محال[1] . ولا يستحيل فقط صدور النور والظلمة ، بل يمتنع صدور نورين من نور الأنوار لامتناع نفس السبب السابق[2] .

أما أول ما صدر من نور الأنوار فهو نور مجرد واحد ، لاستحالة صدور الظلمة منه حتى لاتقف عملية الصدور والفيض والايجاد من ناحية ، وكذا لاستحالة صدور الأشرف من الأخس لكون العلة أشرف من المعلول من ناحيه أخرى[3] .

وقد بنى السهروردى هـذا الفيض النورانى على أساس قاعدة الامكان الأشرف ، وهذه القاعدة تبين مراتب الموجودات من ناحية ما هو أشرف وما هو أخس . ولهذا التفاضل المرتبى بين الموجودات شبيه عند الغزالى

---

(١) السهروردى : حكمة الاشراف ص ٣٢٤ـ٣٢٥ ، شرح قطب الدين الشيرازى
(٢) المصدر السابق ص ٣٣٦
(٣) المصدر السابق : ص ٣٢٧

عندما أشار الى عالمين . عالم الغيب والملكوت وهو عالم الجواهر النورانية الشريفة العالية وهى الملائكة . والآخر عالم الملك والشهادة وهو العالم الأسفل المحتوى على الحياة الحيوانيه والإنسانية ، وهو العالم الجسمانى الظلمانى ، كما هو موجود فى كتابه مشكاة الأنوار (١) . ولكن هذا الترتيب لا يصدر عن الله مباشرة دون سبق زمانى ، أو يصدر منه عن الآخر كما هو الحال عند المشائين بل الكثرة مخلوقة لله وكائنة بعد أن لم تكن .

أما عند السهروردى فأول ما يجب بالأول ، واحد لا كثرة فيه ، وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل ، ولا هيئة فيحتاج إلى محل ، ولا نفس فيحتاج إلى بدن ، بل هو قائم مدرك لنفسه ولبارئه . وهو النور الإبداعى الأول لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر ممكن فى نفسه،واجب بالأول ، فيقتضى نسبته الى الأول ومشاهدة جلاله ، جوهرا قدسيا آخر،وبنظره الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الأول ، جرما سماويا . وهكذا الجوهر القدسى الثانى ، الى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجسام بسيطة فلكيـة وعنصرية . والجواهر العقلية المقدسة وان كانت فعالة ، الا أنها وسائط وجود الأول وهو الفاعل بها ، وكما أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالإنارة ، فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط من الإستقلال لوفور فيضه وكمال قوته ، وهو ما لا يتناهى بما لا يتناهى(٢).

ويستخدم السهروردى نفس الأسلوب فى كتاب التلويحات ، فى وصف

---

(١) الغزالى: المشكاة ص ١٢٨ — ١٣٩

(٢) السهروردى: هياكل النور ص٦٢—٦٣

الوجوب بأنه أشرف من الإمكان الذى هو أخس الجهات فيناسب المادة ، وهكذا تصدر سلسلة الموجودات عن طريق الوجوب والإمكان حتى نصل إلى العقل العاشر الذى يصدر منه الهيولى المشتركة للعناصر عندما يتعقل إمكان وجوده (١ . وخلاصة القول أن قاعدة الإمكان الأشرف تتضمن إثبات أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله ، أو أن إثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل ، ومعنى ذلك أنه إذا وجد ما هو أقل مرتبة، فان وجوده يشير حقا إلى وجود ما هو أرفع مرتبة . وكذلك يتخذ الترتيب فى الموجودات الشكل التنازلى دون أن يصدر الأشرف عن الأخس وهذا هو الطابع المميز للمذهب الاشراقى الذى لا يوافق عليه الغزالى فى حديثه عن مراتب الموجودات كما ذكرنا من قبل . وأن النسب بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التى بين الأنوار الظلمانية التى فى عالم الأجسام على العكس من المشائية، ولم يشر الدكتور أبو ريان الى الخلاف الجوهرى بين نظرة الغزالى الى مراتب الموجودات وبين ما ذكره السهروردى سابقا (٢).

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نرى خلافا كبيرا بين شيخ الإشراق والمشائين يظهر مرة أخرى فى قاعدة هامه تتجلى فى نظرية البناء النورانى ، ألا وهى قاعدة الإشراق والمشاهدة أو بتعبير أنباذوقليس القهر والمحبة . فالإشراق أو القهر يتخذ اتجاها نازلا ، والمشاهدة أو المحبه تتخذ اتجاها صاعدا . وكل من الإشراق والمشاهدة لا يتم إلا عند عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للاشراق ، أو بين المشاهد والمشاهد . وهذه المشاهدة ليست بارتسام صورة

---

(٢) السهروردى: مجموعة الحكمة ص ٦٣ — ٦٤

(٣) د. أبو ريان : أصول الفلسفة ص١٣٦ — ٢٣٨

المرئى فى الشبكية كما ادعى المشاؤون ، وليست بخروج شعاع من البصر . وأساس هذه القاعدة هو إفاضة الشعاع النورانى من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشتد نورانيه الثانى . وكذا النور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن طريق الاشراق أو الفيض . أما فى حالة المشاهدة فانه يحصل عن إتجاه النور المجرد إلى ما هو أعلى منه ، نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الاشراق . ومعنى ذلك أن يصبح كل نور سافل مقهورا للنور العالى وله محبة بالنسبة له ، دون أن يكون هناك حجاب بينهما(١) .

ولا يمانع السهر وردى ـ على العكس من أرسطو أن يصدر البسيط عن المركب . فيجوز أن يحدث من مجموع أمور أثر غير الذى يحدث من أفرادها كل على حدة . والبسيط يجوز أن يكون حاصلا من أشياء مختلفة بالعوارض لا بالحقيقة . ويحدث ذلك عند ما تتسلط أشعة من أنوار عليا على نور قاهر ، فان مجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سببا فى إيجاد معلول جديد بسيط . ومعنى ذلك أن العلة المركبه قد صدر عنها معلول بسيط . (٢)

هذه القواعد كلها ـ عند السهر وردى ـ تؤدى إلى نظرية هامة نجد لهاشبيها عند أبى البركات البغدادى فيما يسمى بالخلق المتجدد المتعدد الأبعاد الذى يقف فى وجه نظرية الصدور الطولية ذى الاتجاه الواحد عند المشائين . إلا أن الفرق بين كل منهما هو أن صاحب المعتبر قد جعل هذا الخلق قائماعلىالذاتالالهيةومايتجدد عليها من إرادات حادثة . أما السهر وردى فقد وقف له بالمرصاد ولم يوافقه على

(١ ، ٢) د. أبو ريان : أصول الفلسفة ص ١٣٩ ـ ١٨٦ .

هذا الاتجاه . إذن كيف حاول تفسير موقفه من نظرية الصدور الطولية ؟ ان المذهب الاشراقى يعتبر نتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث الكيف، بل من حيث الكم ، بمعنى عدم الوقوف عند العقل العاشر ، بل تكثير العقول وتعددها فيقسم السهروردى الأنوار المجردة التى لا علاقة لها مع الأجسام ، الى أنوار قاهرة عالية هى الطبقة الطولية المترتبة فى النزول وهى لا تؤثر فى الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها . ثم أنوار قاهرة سفلى وهى الطبقه العرضية المتكافئة الغير مترتبة فى النزول وهى أرباب الأصنام النوعيه الجسمية . وهذه الأنوار السفلى تحدث عن طريق المشاهدات والاشراقات من الطبقة الطولية .

ومعنى ذلك أن الأنوار المشاهدية أشرف من الاشراقية ، فالقواهر الطولية هى العلل ، والقواهر العرضية هى المعلولات ، وكما هو معروف أن العلة أشرف من المعلول . وتستمر هذه العملية فى عالم النور الى مالا نهاية ، إذ أن ماهية النور تتضمن حبا فائقا واشراقا وافاضة للاشعة اللامتناهية على الأنوار التى تصبح بذاتها مصدرا للاشراق على ما تحتها . ولكن تتدرج الوسائط النورية فى النزول إلى درجه لا متناهية ، وتتدرج معها النورية فى الضعف والذبول حتى يقف الاشراق فلا تتولد أنوار أخرى . والمهم فى هذا البناء النورانى ، أن الوجود فى حركة ايجاد مستمر منذ زمان لا متناهى فى القدم الى مالا يتناهى فى الأبد ، وذلك لأن حركة الايجاد مستمدة من نور الواحد المطلق الغنى ، الدائم العشق للانوار الصادرة عنه ، فلا معنى اذن لقول السهروردى بانتهاء الاشراق لضعفه وذبوله وتوقف التولد المستمر للانوار ، حيث تحصل أعداد لاحصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفتها (١) .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣٩ — ١٨٦

وكأنى بالإشراقيين يتفردون بموقف خاص بهم ، هذا الموقف المنفرد يجعلهم وسطا بين القائلين بقدم العالم ، والقائلين بحدوثه، ولكن مع ميلهم الى القول بالقدم أكثر من الحدوث . فأبو البركات جعل بعض العالم قديما لا يتقدم وجوده زمان مثل عليه بذاته وبالموجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته ، أما البعض المحدث فهو ما يفعله الله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات من الآيات والمعجزات واللطائف ، والكل منسوب اليه قديما كان أو محدثا. ولكن ابا البركات على الرغم من ذلك - ينتقد أدلة المتكلمين على حدوث العالم فيما يتعلق بالجواهر وما يحل عليها من أعراض لا تدوم ، بل هى حادثه ومتغيره باستمرار .

أما ابن طفيل فقد انطق حى بن يقظان بعقله وقلبه مما أدى الى القول الأساسى عنده وهو أنه لا فرق بين قدم العالم وحدوثه ، لأن النتيجة واحده . فالله هو علة لجميع الموجودات سواء أ كانت محدثة بعد أن سبقها العدم ، أو حتى إذا لم يكن لها ابتداء من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط . وكأنه يحاول التوفيق بين رجل الدين الذى سوف يقابله حى بن يقظان رجل الفلسفة ، مع ميله إلى القول بأن العالم كله متأخر عن الله بالذات، وغير متأخر بالزمان .

والسهروردى أيضا يوجه نقده إلى أدلة المتكلمين متأثرا بأبى البركات ، ويحاول أن يلزم المتكلمين باتجاه الفلاسفة ، وأنه لا فرق بينهما ، وليس هناك نزاع بين معنى أن العالم حادث بالذات أو بالزمان ، طالما أنه مفتقر فى وجوده إلى الله . ولا يلحق الكفر بأحد الخصمين إلا إذا جعل العالم يتوقف على غير البارىء ، ولم يكف فى وجوده ذاته أو صفاته .

الفصل الثالث

مشكلة النفس الإنسانية
ومسألة حشر الأجساد
في فلسفة السهروردي الإشراقية

إذا كانت مسألة النفس هى أهم أركان الفلسفة الروحية التى تتضح عند أفلاطون وغيره من أصحاب النظرة الإشراقية ، وإذا كان هناك شبه اتفاق كامل بين الفلاسفة الذين يؤمنون بطبيعة خاصة للنفس غير طبيعة البدن ، فاننا نجد السهروردى يتابع غيره من الفلاسفة الروحانيين السابقين عليه. فهو يأخذ من أفلاطون رأيه فى طبيعة النفس وماهيتها وجوهريتها ، ويأخذ من أرسطو انكاره لنظرية التناسخ، ويأخذ من ابن سينا الكبير ، ويتضح ذلك فى موقفه من الفلسفة المادية وتدليله على أن النفس غير البدن ، وكذلك موقفه من مسألة بقاء النفس بعد إنفصالها عن البدن ، فعباراته وألفاظه هى نفس عبارات وألفاظ ابن سينا . ويأخذ من الغزالى فكرة الروح الحيوانى كوسيط لتفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية ، وكذلك يأخذ منه مسألة أن النفوس لا تؤلف نفسا واحدا . ولا يعنى ذلك أنه لم يكن له موقفا خاصا به ، بل سوف ينتقد أفلاطون وأرسطو ويعارض بعض آرائها فى فلسفته الاشراقية .

وقد أعطانا السهروردى فى الهيكل الثانى من هياكل النور نظريته الحقيقية عن النفس نرى فيها ما يطابق آراء كل من ابن سينا والغزالى . والبراهين التى أدلى بها للتدليل على وجود النفس كشىء مغـــاير للجسد هى نفس براهين ابن سينا (١) .

أولا : يقوم البرهان الأول على أساس الشعور بالذات دائما خلال عمليات الفكر وعدم الغيبة عنها ، مع إمكان غيبتنا عن أجسامنا ، فيذهب إلى أن الإنسان لا يغفل عن ذاته أبداً، وما من جزء من أجزاء بدنه إلا وينساه أحيانا، فلو كان الإنسان

---

(١) أنظر كتاب المؤلف « الله والعالم والانسان » ، الفصل الاول الباب الثانى.

هذه الجملة ، ما كان يستمر شعوره بذاته مع نسيانها ، فالأنا وراء هذا البدن وأجزائه (١) . وهذا البرهان هو نفسه ما ذكره ابن سينا ومؤداه أن الإنسان قد تعتوره حالة نفسية يغفل فيها تماما عن كل ما هو بدنى ، فلا يشعر إلا بإنيته الخالصة ، فإذا وصلت النفس إلى ذلك استطاعت أن تدرك أن جوهرها مغاير لجوهر البدن (٢) ، وهو يشبه برهان الرجل الطائر أو المعلق فى الفضاء لابن سينا أيضا . وبهذا البرهان الإسلامى يسبق كل من ابن سينا والسهروردى ويمهد كل منهما لمبدأ ديكارت المعروف باسم « الكوجيتو » الذى يقرر وجود النفس من خلال التفكير حيث يقول « أنا أشك فأنا أفكر ، إذن أنا موجود » . وإذا حاولنا صياغة برهان ابن سينا والسهروردى على غرار صياغة ديكارت فيكون على النحو التالى : « أنا أشعر فأنا موجود » ويقصد بالوجود هنا وجود النفس الشاعرة لا الجسم ، ولحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشعور تمييزاً لا غموض فيه بين النفس والجسم .

ثانيا : والبرهان الثانى يؤكد وجود النفس واستمرارها كما هى دون تبدل وتغير مهما حدث للبدن تحلل أو سيلان . فاذا حدث للبدن عظم أو تغير بسبب التغذية ، فلو كان الانسان هذا البدن أو جزء منه لتبدلت أنانيته على كل حين ، ولكن لما دام الجوهر المدرك منه ، فالإنسان هو هو لا ببدنه ، فكيف يكون ويتحلل وليس عنده منه خبر ، فالذات أو النفس وراء هذه الأشياء .(٣) وبهذا

(١) السهروردى : هياكل النور ص ٤٩ .
(٢) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ .
(٣) السهروردى : هياكل النور ص ٤٩

هو نفسه برهان ابن سينا الذى اسميناه برهان الاستمرار كما ورد عنده بنفس العبارات (١) .

ثالثا : والبرهان الثالث عند السهروردى نجد له شبيها عند ابن سينا ، وهو برهان يتعلق بوظيفة النفس فى ادراك المعانى وتجريد صور الأشياء واستبقائها من مادتها ، فالإنسان لا يدرك شيئا الا بحصول صورته عنده ، وشرط الإدراك أن تكون الصورة المدركة مطابقة للشيء الخارجى . والى جانب هذا كله هناك معان يشترك فيها الكثيرون ، كمعنى الفيل أو الذبابة ، فصورة كل منها غير ذات مقدار ، من هذا يستنتج أن المحل الذى يدرك هذه المعانى غير متقدر ،وهذا المحل هو النفس الناطقة (٢) . ومعنى هذا عند السهروردى أن النفس تدرك المعانى التى هى غير مادية فيجب أن تكون الآلة التى تدركها غير متقدرة أى غير مادية وإذن فالنفس الناطقة غير مادية وهى غير البدن المادى . وهكذا نرى السهروردى يتابع ابن سينا فى هذا البرهان الذى أسميناه فى كتاب «الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى» برهان « والأنا وحدة الظواهر النفسية » ، وهو يشير إلى أن النفس هى المبدأ الذى تجتمع فيه المدركات على اختلافها من صور مجردة ومدركات ظاهرة وباطنة ، أى ما يأتى عن طريق الحواس أو المفكرة أو المخيلة (٣) .

وبعد أن عرض السهروردى لهذه البراهين الفلسفية ، يصل إلى نفس النتيجة التى وصل اليها من قبل ابن سينا وغيره من الفلاسفة الروحانيين فيما يتعلق بماهية النفس الناطقة وطبيعتها . فيذهب الى أن النفس غير الجسم ، فهى ليست جسما

---

(١) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس ص ٩ ، راجع كتاب الله والعالم للمؤلف .

(٢) السهروردى : هيكل النور ص ٥٠

(٣) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس ص ٩ — ١٠

ولا جسمانية ، وهي جوهر لا يتصور أن تقع عليه الإشارة الحسية لبعدها عن الجهة. والنفس أحدية صمدية ، لا تقسمها الأوهام أصلا ، ومن شأنها تدبير الجسم ، وتعقل ذاتها كما تعقل الأشياء . فكيف اذن ، يتوهم الإنسان هذه الماهية القدسية ، اى انها من عالم القدس وهو عالم الأمر والغيب والملكوت ، كيف يتوهمها جسما . وهى اذا طربت طربا روحانيا، تكاد تترك عالم الأجساد وتطلب عالم ما لا يتناهى [1] . وهنا نرى الجانب الاشراقى يظهر بوضوح عند شيخ الاشراقيين السهروردى المقتول .

صلة النفس بالجسم :

يحدد هنا السهروردى صلة النفس بالجسم ، فيذهب الى القول - كما فعل أرسطو - بأن التمييز بينهما يخالف الواقع التجريبى. فالجسم كما نحس ، مطى ذلول للنفس ، ولا توجد واقعة واحدة فى حالة الصحة النفسية والجسمية تشير الى أى نوع من الانفصال وعدم التآزر والانسجام أو التوافق بين النفس والجسم وأكبر دليل على ذلك مظاهر الاحساس المختلفة .

فما هى أداة الربط بين الطرفين ، تلك الأداة التى تتيح للنفس أن تؤثر فى الجسم ، والتى تسمح لنا بتفسير هذه المظاهر المتعددة التى تشير فى مجملها إلى نوع من الارتباط بين النفس والجسد ، قد يكون اتحادا أو غير ذلك ؟ وإذا فشلنا فى إيجاد أساس لهذه العلاقة فتبقى مظاهر اتحاد النفس بالجسم دون تفسير مع وجود الفصل الميتافيزيقى التام بين الطرفين ، وسنضطر إلى قبول تفسير بعد عن المذهب، وهو التوازى الأزلى بين الظواهر النفسية والأحداث الجسمية وإنسجامها

---

(١) السهروردى : هياكل النور ص ٥٠ - ٥١ .

بحيث تترتب الظواهر الأولى منذ الأزل لكى تحدث حال حدوث ظواهر جسمية مناسبة لها دون تداخل أو تأثير متبادل أو ارتباط من أى نوع ، وهذا يقتضى القول بقـــدم النفوس وقدم الأجسام قدما مطلقا ، وهذا ما يرفضه شيخ الاشراقيين .

وقد حل هـذا الإشكال بإيراد طرف غيرهما يصلح فى نظره لأن يكون وسيطا وهو الروح الحيوانى . وفكرة الروح الحيوانى ليست جديدة ، فقد أشار إليها جالينوس فى طبه، وأوردها الإسلاميون ، وتكلم عنها الغزالى فى التهافت وفى أكثر كتبه ، وهى نفس الفكرة التى استند اليهـــا ديكارت فى تفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية (١).

ثم يتحدث السهروردى عن قوى النفس الناطقة ظاهرة وباطنة، نفس الحديث الذى يوجد عند حجة الاسلام أبى حامد الغزالى وغيره من الفلاسفة الروحانيين فيذهب إلى أن النفس الناطقة لها قوى من المدركات ظاهرة وهى الحواس الخمس وقوى من مدركات باطنة ، كالحس المشترك وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة على سبيل التخيل . ومن الحواس الباطنة الخيال ، وهو خزانة الحس المشترك وتبقى فيه الصور بعد زوالها عن الحواس . ومنها القوة الفكرية التى بها التركيب والتفصيل والاستنباط . ومنها الوهم وهو الذى ينازع العقل فى قضاياه ، حتى أن المنفرد بميت فى الليل يؤمنه عقله ، ويخوفه وهمه، وهو يخالف العقل فى أمور غير محسوسه حتى أن الذين يتبعون قضاياه (أى قضايا الوهم) ينكرون ما وراء المحسوسات ، ولم يتفكروا أن عقولهم بل أوهامهم وتخيلاتهم ونفوسهم لا تحس

---

(١) أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ٣٥٣ ـ ٢٥٤

بل لا يحس من الجسم إلا السطح الظاهر دون سمكه . ومن الحواس الباطنة ، الحافظة وهي التي يكون بها ذكر سائر الوقائع والأحوال الجزئية . ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به ، ويختل ذلك الحس باختلاله ، مع سلامة ما سواه من الحواس ، وبذلك عرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها (١) .

وللحيوانات قوة شوقية ذات شعبتين : منها شهوانية جعلت لجلب الملائم ، وغضبية خلقت لدفع ما لايلائم، وقوة محركة تباشر التحريك. وحامل جميع القوى المدركة والمحركة هو الروح الحيوانى ، وهو جرم لطيف بخارى يتولد من لطائف الأخلاط ، وينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبث فى البدن بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة (والمراد بالسلطان النورى هو الكيفية النورية التى تحصل له من النفس الناطقة وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور) ، ولولا لطفه ما سرى فيما يسرى ، إذا وقعت سدة تمنعه عن النفوذ إلى عضو يموت ذلك العضو ، وهو مطية تصرفات النفس الناطقة وتتصرف النفس فى البدن ما دام البدن، وإذا انقطع البدن انقطع تصرفها فيه وهذا الروح الحيوانى غير الروح الإلهى الذى يعنى به النفس الناطقة التى هى نور من أنوار الله تعالى ، القائمة لا فى أين من الله مشرقها ، وإلى الله مغربها(٢) .

وما ذكره السهروردى بالتفصيل هو نفسه اتجاه الغزالى حيث يؤكد أن الروح هو الجارى فى العروق والشرايين، أى الحرارة الغريزية المنبعثة فى الأعصاب والعضلات ، ويقصد به الغزالى أيضا القلب الذى هو مركب الدم الأسود ومنبع

---

(١) السهروردى : هياكل النور ص ٥١ ــ ٥٣ .

(٢) السهروردى : هياكل النور ص ٥٣ ــ ٥٤

البخار الذى هو مركب الروح الطبى الحيوانى ، وهو ليس بخاص للانسان ، وهو الذى يفنى بالموت جميع الحواس بسببه . ويقول أيضا إن الروح الحيوانى وجميع القوى كلها من جنود النفس الناطقة وهى الروح اللطيفة أى الروح الإلهى ، فإذا فارق الروح الحيوانى البدن تعطل أحوال القوى الحيوانية فيسكن المتحرك ، فيقال لذلك السكون موت(١) .

ويناقش السهروردى جماعة من الناس توهموا أن النفس الناطقة هى البارى تعالى وذلك عندما تفطنوا أنها غير جسمانية . وهنا يتعرض السهروردى لبعض المسائل الفلسفية تتعلق بطبيعة النفس كالتى رأيناها من قبل عند الغزالى وانتقلت إلى أبى البركات البغدادى . فيذهب إلى أن الذين توهموا أن النفس الناطقة أو الروح الإلهى هو البارى تعالى ، قد ضلوا ضلا لا بعيداً ، وذلك لأن الله وحده ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدة ، لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر ، ولاطلع كل الناس على ما اطلع عليه الكل ، والأمر ليس كذلك(٢). ولم يفعل السهروردى أكثر مما فعله الغزالى الذى يذهب إلى أن النفوس لم تكن واحدة قبل الأبدان ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد هى معلومات عمرو ، فان العلم من صفات ذات النفس ، كما أنه يستحيل وحدتها بعد التعلق بالأبدان(٣) . وهذه أيضا حجج وبراهين أبى البركات البغدادى على عدم وحدة النفس(٤) . وهذه الاقوال كلها عند هؤلاء الفلاسفة ، هى هدم

---

(١) الغزالى : معراج السالكين ص ١٣ ، روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ١٢٦ ، ١٧٢

(٢) السهروردى : هياكل النور ص ٥٤

(٣) الغزالى : التهافت ص ٢٧٣ ، المضنون الصغير ص ١١

(٤) ابو البركات : المعتبر ج٢ ص ٣٧٩ - ٣٨٩

وإبطال لفكرة أفلاطون عن قدم النفس ووحدتها قبل اتصالها بالأبدان .

ثم يتابع السهروردى نقده لهذه الفكرة بقوله : كيف تستأثر قوى البدن إله الآلهة وتسخره رهين شهوات ، وعرضة بليات فى خبط عشوات ، ، ثم يذكر أن جماعة توهموا أن النفس جزء من الله ، وهذا زيغ قد تبرهن أنه ليس بجسم فكيف إذن يتجزأ وينقسم ومن يجزئه ؟ ! . وآخرون توهموا قدمها (وهنا اعتراض على مذهب أفلاطون ومن تابعه) وهم لم يعلموا انها لو كانت كما زعموا متجردة ، فما الذى ألجأها الى مفارقة عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات ؟ ! ومن الذى قهر القديم وحبسه ؟! وكيف جذبتها قوى الرضيع حتى انجذبت من عالم القدس والنور ؟! وكيف امتاز بعضها عن بعض فى الأزل ، ونوعها متفق ولا محل ولا مكان ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ، ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن ؟ ! ولا يصح أن تكون واحدة فتنقسم وتتوزع على الأبدان ، فان ما ليس بجسم لا يتجزأ ، بل هى حادثة مع البدن إذا تم استعداده لقبولها، وهى نفس أقوال الغزالى وأبى البركات. ويضرب السهروردى لذلك مثالا محسوسا وهو كما أن الفتيلة المستعدة للاشتعال تأخذ من النار من النار من غير أن ينتقص من النار شىء ، فكذلك حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من واهبها شىء (١).

مسألة بقاء النفس :

وهنا نناقش مسألة هامة لا يختلف فيها معظم المسلمين وكل الإسلاميين ، ألا وهى مسألة بقاء النفس بعد انفصالها عن البدن . والسهروردى يتابع ابن سينا وينقل عباراته وألفاظه بالكمال والتمام ، فيذهب الى أن النفس باقية بعد البدن

---

(١) السهروردى : الهياكل ص ٥٥ — ٥٦ .

وأقرب حجة على ذلك أن النفس جوهر غير منطبع ، مباين عن البدن ، وعلته الفياضة باقية ، وليس له مع البدن إلا علاقة شوقية . وهنا لا يقبل السهروردى الفكرة الأرسطية التى تسلم باتحاد النفس بالجسم اتحادا جوهريا ، وتفسر العلاقة بينهما على أنها علاقة تدبير . أما السهروردى فيرفض فكرة الاتحاد الجوهرى بينهما ، ويرى أن العلاقة شوقية بحتة ، والعلاقة إضافية ، والاضافة من أضعف الأعراض فإذا بطل البدن تنقطع تلك العلاقة ، فلو بطلت النفس ببطلان الإضافة لكان الجوهر يتقوم وجوده بأضعف الأعراض التى هى الإضافة ، وهو محال[1]. وهذا هو نص ابن سينا ليؤكد لنا تأثر السهروردى به تأثرا تاما . فيذهب ابن سينا إلى أن الجوهر الذى هو الإنسان فى الحقيقة لا يفنى بعد الموت ، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى ، [و]ذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن ، لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه ، والبدن منفصل عنه تابع له. وكذلك النفس من مقولة الجوهر، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف والإضافة أضعف الأعراض ، لأنه لا يتم وجودها بموضوعها ، بل يحتاج إلى شىء آخر وهو المضاف إليه ، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه [2].

ويستمر السهروردى فى إيراد الحجج والبراهين على خلود النفس ، فيؤكد أن النفس باقية طالما أن العلة التى تمنحها الوجود باقية ، وهـذا هو أيضا منهج ابن سينا ، وطالما أن النفس ليس لا مكان ومحل ، فلا يكون لها مضاد ومزاحم يبطلها بضرب من تضاد ، (أى على العكس من الموجودات المادية التى لها هيولى حيث

---

(١) السهروردى . مجموعة الحكمة الالهية ، كتاب المشارع والمطارحات ص ٤٩٦ .

(٢) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس ص ١١ .

تحل فيها الأضداد وتفسدها) فالبدن الذى هو جوهرها مباين للنفس وليس بعلة فاعلية مطلقة، بل النفس هى التى يفيض منها وجوده ، هذا البدن لا يلزم من بطلانه بطلان جوهر آخر وهو النفس . وكذلك لما كانت النفس بسيطة ومجردة ولا قابل لها ، وهى وحدانية بالفعل من قبل ذاتها ، فلا يتصور أن يكون لها قوة بطلان أصلا ، لا فى ذاتها ولا فى غيرها ، فلا تنعدم أصلا ، وينطبق هذا على كل بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل . ويقال أيضا أن النفس الناطقة وإن كان لها استعداد فى المادة - التى ترجح وجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد - فإنها لا يلزم أن يكون لها استعداد عدم فيها (١) .

ويعترف السهروردى بأن مسألة النفس وخلودها أمر ومطلب غامض ، ولكنه سوف يوضحه بقوله بأن البدن لما استعد لوجود نفس مدبرة له ، ويلزم من وجود نفس له أن يكون فى نفسه موجودا ، فكان فى البدن استعداد أن يكون له نفس لا استعداد أن يكون نفسا خاصة ، والجوهر المباين يلزم من وجوده لشىء أن يكون فى نفسه موجودا ، ولا يلزم من انتفائه لشىء أن يكون فى ذاته منتفيا بخلاف العرض ، فانه يلزم من وجوده لمحله أن يكون فى نفسه موجودا ويلزم من انتفائه لمحله أن يكون فى ذاته منتفيا ، لأن وجوده وعدمه فى نفسه هو وجوده وعدمه فى حامله . وأما الجوهر المباين فاللزوم فى طرف واحد ، وهو أنه يلزم من وجوده لشىء وجوده فى نفسه ، فانه لا يكون لغيره ما لم يكن موجودا فى نفسه ، ولكن لا يلزم من انتفائه لغيره انتفاؤه فى نفسه ، فكون الفرس لشخص يلزم أن يكون له كون فى نفسه ، ولكن لا يلزم من لا كونه للشخص لا كونه فى نفسه ، فالبدن فيه استعداد أن يكون له نفس ، وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند

---

(١) السهروردى : مجموعة الحكمة الالهية ص ٤٩٦ — ٤٩٨ .

الأجل، ولعمرى هذه هى نفس أقوال الغزالى وأبى البركات البغدادى . ولا يذهب السهروردى إلى القول بأن البدن فيه استعداد وجود نفس واستعداد عدمها ، ولكن لما كان النفس جوهرا مباينا عن البدن فلزم من استعداد البدن أن يكون له نفس وجود نفس فى ذاتها ، فان الجوهر المباين لا يكفيه فى انتفائه انتفاؤه لغيره واستعداد انتفائه لغيره، ولا يصح ان يكون استعداد الانتفاء فى ذاته ، فيبقى ببقاء علته الفياضة . ولا يلزم من كون شىء له مدخل فى وجود أمر ان يكون لانتفائه مدخل فى انتفائه ، وهذا شبيه بآلات النجار من حيث أن لها مدخلا فى وجود الكراسى ، وينتفى الآلة مع بقاء الكرسى (١) .

هذا النص الفلسفى الرائع الذى يلخص علاقة النفس بالبدن ، ويقرر أن لكل بدن نفسا تحدث بحدوثه ، على خلاف قول أفلاطون ، هذا النص يجرنا أيضا إلى موقف هام عند السهروردى يخالف فيه أيضا فلسفة أفلاطون ويتابع فيه ابن سينا والغزالى وأبى البركات وابن باجة وابن طفيل ، ألا وهو انكاره لتناسخ النفوس وامتناع ذلك . فيذهب إلى أن التناسخ ممتنع ومحال بدليل أن البدن لمزاجه يستعد لنفس من الواهب ، فاذا انتقلت اليه علاقة المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان مستجدة ومستنسخة متصادمة متدافعة ، وهذا محال . وكذلك فان النقل ، أى من جسد إلى جسد آخر ، إن كان بالنزول عن الإنسان، أى الى كائنات أدنى، فظاهر أن أعداد الحيوانات تزيد على الإنسان ، والنبات على الحيوان بشىء لا يتقايس فيفضل ذوات النفوس على النفوس ، وهو محال . وإن كان النقل بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الأبدان فتتمانع ، ومن الحيوانات الصغار أنواع يزيد عدد نوع واحد على جميع الحيوانات الكبار ، وكذا فى النبات ، فلا

---

(١) السهروردى : مجموعة الحكمة ص ٤٧٨—٤٩٩ .

يصبح ما ذكروا (١) . وهكذا يهدم السهروردى أهم نظرية عند أفلاطون وغيره من الفلاسفة القائلين المؤمنين بالتناسخ وبخاصة عند الشيعة بفرقها المختلفة التى تتميز بالغلو ، ومصدر التناسخ عند الشيعة الغلاة ليس فقط المجوس المزدكية بل أنهم تلقوها أيضا من براهمة الهند والفلاسفة الصابئة . وهذه الفكرة واضحة كل الوضوح عند غلاة الجعفريين وهى صدى للغنوصية الفارسية التى تؤكد التناسخ بين الأرواح مدة ووقت . وهو أن كل دور فى الأبدان الإنسية فذلك للمؤمنين خاصة ، وهم يتحولون الى الدواب للنزهة مثل الأفراس والشهارى وفى غيرها عما يكون لمواكب الملوك والخلفاء على قدر أديانهم وطاعتهم لأئمتهم فيحسن اليها فى علفها وامساكها وتحليها بالديباج ، وغيره من الخلال النظيفة المرتفعة والسروج الحلاة ، وأما من لم يسم بايمانه إلى إيمان المؤمنين فيكون لأوساط الناس والعوام وتمكث الأرواح فى هذا الانتقال ألف سنة ، ثم تحول ثانية إلى الأبدان الانسية عشرة آلاف سنة . وهذا امتحان لها ، لكيلا يدخلهم العجب فتزول طاعتهم (٢).

وهكذا نرى السهروردى يعارض أفلاطون ويتفق مع أرسطو ولكنه يفوق أرسطو فى اعطاء فكرة اتحاد الصورة بالهيولى وعدم انفصال الواحدة عن الأخرى ، وبالتالى عدم وجود الواحدة بدون الأخرى وينطبق هذا بالطبع على علاقة النفس بالجسم .

فما رأى السهروردى إذن ، فى مسألة حشر الأجســـاد وعودة النفس إلى البدن ؟ لاشك أن السهروردى كغيره من الفلاسفه المشائيين والاشراقيين ، يمس هذه المسألة من بعيد ، ويعالجها من خلال موقفه الصوفى الاشراقى المتصل بمسألة

---

(١) السهروردى: هياكل النور ص ٥٩ — ٦٠

(٢) النشار : نشأة الفكر ج ، ص ٦٩ — ١٠١٣ ، ط الاسكندرية ١٩٦٥ .

اللذة والألم ، أو السعادة والشقاء ، وسوف نرى بعض عبارات ابن سينا واضحة عنده . فبعد أن يؤكد السهروردى أن النفس لا تبطل لأنها ليست ذات محل فلا ضد لها ، ومبدؤها دائم فتدوم به ، وليس بينها وبين البدن إلا علاقة شوقية (كما هو الحال عند افلاطون) لاينطل ببطلانها الجوهر ، بعد هذا كله يقرر أن لذة كل قوه إنما تكون بحسب كمالها وادراكها ، وكذا ألمها ، ولذة كل شيء وألمه بحسب ما يخصه كالشم والذوق واللمس أما الجوهر العاقل فكماله فى الانتقاش بالمعارف ، من معرفة الحق والعوالم والنظام، وبالجملة أمر المبدأ والمعاد، والتنزه عن القوى البدنية ، ونقصه فى خلاف هذا ، وتتعلق لذاته وألمه بهما (أى بالنفس والبدن معا) والنفس ما دامت مشتغلة بالبدن لاتتألم بالرذائل، ولاتتلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة (أى سكرها الناشىء من طبيعة البدن، وهى الشجرة المنهى عنها آدم عليه السلام عند بعض أرباب التأويل) . وإذا فارقت النفس البدن ؛ تتعذب نفوس الاشقياء بالجهل ، والهيئة الرديئة الظلمانية ، والشوق إلى عالم الحس وقد حيل بينهم وبين مايشتهون ، سلبت قواهم ، لاعين باصرة ، ولا اذن سامعة ينقطع عنها ضوء عالم الحس ، ولا يصل اليها نور القدس(١) . ولعمرى هذه هى أقوال أبى البركات البغدادى كما ذكرناها من قبل حيث يذهب إلى أن النفس إذا لم يكن لها شوق شديد وعشق للتعرف على كل ما فيه حكمة ونظام ، فانها تشقى بفقده شقاوة أكبر من شقاوتها فى بدنها(٢) .

أما النفوس الصالحة الفاضلة عند السهروردى وعند غيره من المشائين والاشراقيين وحتى الغزالى فانها تنال فى جوار الله ، مالا عين رأت ولا أذن

---

(١) السهروردى: هياكل النور ص ٨٠ ــ ٨١

(٢) ابو البركات : المعتبر ج٢ ص ٤٤٥

سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، من مشاهدة أنوار الحق ، والانغماس فى بحر النور ، فيحصل لها الملكية والملكة (أى الرتبة الملكية وهى كمال التجرد عن لوث الطبيعة وخبثها ، وذلك بواسطة الحياه العقلية الصرفة ، والملكة أى ملكة صحبة الأنوار لدوام مشاهدتها للانوار العالية التى هى معشوقها ، ودوام شروق الأنوار اللذيذة منها وعليها) . ولا تنقضى سعادتها ، فترجع إلى أبيها القائم بالسطوة على رؤوس مفاتيح الظلمة ، شديد المرة القاصمة ، صاحب العلم الفاضل جار الله الكريم (أى ترجع الى رب نوعها الذى هو مبدؤها القائم بالغلبة القاهرة على الهياكل الانسانية التى هى محل القوى الظلمانية ، فان رب النوع هو المربى لتلك الهياكل إلى أن تصل إلى كمالها ، وهو المفيض للنفوس عليها ، ثم هو المخلص لتلك النفوس من مضايقها عند بلوغها ما قدر لها من الكمالات ، وهو الكاسر لتلك الأصنام الظلمانية وصاحب الصورة الانسانية التى هى احسن الصور وأشرفها ، وهو أقرب أرباب الأصنام العنصرية بل مطلقا عند أرباب الذوق من أهل البيان) المتوج بتاج القرب فى ملكوت إله العالمين ، روح القدس ، كما تنجذب ابرة حديد إلى مغناطيس لا يتناهى(١) . وهنا نرى أثر ابن سينا واضحا حيث يعبر عن هذا الوصول بقوله : إن جوهر النفس إذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الالهية وأنوار الملائكه والملأ الأعلى انجذاب ابرة إلى جبل عظيم من المغناطيس ، وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة(٢) .

---

(١) للسهروردى : هياكل النور ص ٨٢ — ٨٣ ، شرح المصطلحات ص ١٤١ — ١٠٢

(٢) ابن سينا : رسالة فى معرفة ص ١٢

وإذا أردنا التعرف على موقف السهروردي من مسألة اللذة والألم أي السعادة والشقاء التي للنفوس الواصلة العارفة ، علينا أن نعرض لرأيه في سلوك الحكماء المتألهين حيث يستعرض مراتب ومقامات الواصلين من جميع الملل والأجناس وفي جميع الأزمنة ، وسوف نلمح في هذا العرض تمسكه بفكرة الاتصال ورفضه لمسألة الاتحاد والحلول . فيذهب السهروردي إلى أن النفس لا تصل إلى كمالها إلا باستكمال قواها النظرية والعملية . أما النظرية فبادراك المعقولات ، وأما العملية فباستعلاء النفس على البدن وبتوسط في جميع ما تدبره من القوى بحيث لا يخرج إلى إفراط وتفريط (أي تتمسك بما هو وسط دائما في جميع أحوالها وأمورها لأن الوسط هو دائما الأفضل والأكمل كما يقول أرسطو) . فاذا وصل اليها كمالها فتلتذ ، وإذا انتفى كمالها أو حصل مع ذلك ما يضاد الكمال — كالجهل المركب وهو عدم اعتقاد الحق مع اعتقاد نقيضه — فانها تتألم . وقد جرب أصحاب السلوك في أنفسهم أنواراً ملذة غاية اللذة أثناء حياتهم الدينوية : فالمبتدىء نور خاطف ، وللمتوسط نور ثابت ، وللفاضل نور طامس ومشاهدة علوية . وقد يظن بعض الناس أن هذه الأنوار إنما يعني بها السهروردي اتصال النفس واتحادها بالمبدع ، ولكنه يؤكد أن الاتحاد مستحيل ، إلا إذا أخذ بمعنى أنه عبارة عن حالة روحانيه تليق بالمفارقات لا يفهم منها اتصال جرمي وامتزاج ولا بطلان أحد الهويتين فحينئذ لا مشاحة . وكذلك توهم الحلول يعتبر نقصا . ثم يتحدث عن معنى الاستغراق ويضرب له مثلا محسوسا ، فيقول إنه لا مانع من الذهاب إلى أن النفس وان لم تكن في البدن ، ولكن لما كان بينها وبين البدن علاقة شديدة أشارت إلى البدن بـ « أنا » حتى ان أكثر النفوس نسيت انفسها وظنت ان هوياتها هي البدن . فكذلك لا مانع عن ان يحصل النفس مع المبادىء علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم عليها شعاع قيومي طامس يمحو عنها الالتفات إلى شيء بحيث تشير

إلى مبدئها « أنا » اشارة روحانية ، تستغرق الإنيات فى النور الأقهر الغير المتناهى . (١)

وبعد ذلك يشير السهروردى إلى الحكماء الالهيين فيذكر ان النور الطامس الذى يجر إلى الموت الأصغر (اى الفناء عن الجسم والنفس) فآخر من صح اخباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون ، ومن عظماء من انضبط عنه وبقى اسمه فى التواريخ هرمس . وفى الفهلويين : مالك الطين المسمى بكيومرث، وكذا من شيعته : أفريدون وكيخسرو . وأما أنوار السلوك فى هذه الأزمنة القريبة : فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخيه أخميم (ولعله يقصد ذا النون المصرى) ، ومنه نزلت إلى سيار تستر وشيعته (وهو يقصد أبا سهل التسترى) وأما خميرة الخسروانيين فى السلوك : فهى نازلة إلى سيار بسطام (أبو يزيد البسطامى) ، ومن بعده إلى فتى بيضاء (الحسين بين منصور الحلاج) ، ومن بعدهم إلى سيار آمل وخرقان (يعنى أبا الحسن الخرقانى) ومن الخسراونيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خماير آل فيثاغورس وأنباذقلس على لسان حافظى الكلمة من الجانب الغربى والشرقى ، ووقعت إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون فى دواوين الخاصة .(٢)

وخلاصة القول ان الحكيم المتأله هو الذى يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه تارة اخرى ولايعد الانسان حكيما مالم يطلع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس . فإن شاء عرج إلى النور ، وإن شاء ظهر فى اىصورة اراد. واما القدرة فانها تحصل له بالنور الشارق عليه ، فان الحديدة الحامية إذا أثرت فيها

---

١ السهروردى: مجموعة الحكمة المشرع السابع ص ٥٠١ ، ٥٠٢ .

٢ المصدر السابق : ص ٥٠٢ — ٥٠٣

النار تتشبه النار وتستضىء وتحرق . فالنفس كذلك من جوهر القدس ، إذا انفعلت بالنور واكتست لباس الشروق اثرت وفعلت ، فتومىء فيحصل الشىء بايمائها ، وتتصور فيقع على حسب تصورها . فالدجالون يحتالون بالخارق ، والمستنير الفاضل المحسب للنظام البرىء من الشر يؤثر بتأييد النور لأنه وليد القدس (١)

ويختم السهروردى هذا الطريق الاشراقى المليء بالواصلين بقوله ان المشى على الماء والهواء والوصول الى السماء وطي الأرض فانما يكون لجماعة من السالكين بشرط ان يكون النور الواصل اليهم على العمود فى مدن فى الشرق الأوسط وانما يكون على طريق السالكين ، وينتهى اليه المتوسطون من السلاك ، واما الفضلاء فلا يلتفتون اليه . وهنا يتهكم السهروردى على المشائين ويتهمهم بعدم معرفتهم لهذا الطريق النورى الاشراقى فيذكر انه لايعلم فى شيعة المشائين من له قدم راسخ فى الحكمة الالهية اى فقه الأنوار(٢) . وقد ورد مثل هذه الاتجاهات عند السهروردى فى كتابه هياكل النور ، الهيكل السابع (٣) .

---

(١) السهروردى : مجموعة الحكمة ص ٥٠٢ـ٥٠٤

(٢) المصدر السابق . ص٥٠٥

(٣) السهروردي: هياكل النور ص ٨٥

الفصل الرابع

مشكلة الألوهية
ومسألة العلم الإلهي
في فلسفة السهروردي

على الرغم من اعتبار السهروردى شيخ الإشراقيين ، حيث تتسم معرفته لله أو نور الأنوار بالطابع الذوقى الإلهامى المباشر الذى يعرف باسم « العلم الحضورى الاتصالى الشهودى » الذى يقوم على الحدس حيث ترتبط فيه الذات العارفة وتتحد بالموضوع المدرك . على الرغم من هذا ، فان السهروردى حاول التدليل على وجود الله ، وليست هذه بدعة عنده ، بل نراها عند غيره من الاشراقيين من أمثال أبى البركات البغدادى وابن طفيل . ويجمع السهروردى فى براهينه بين أدلة المتكلمين والمشائين . وسوف تدرك بسهولة مدى تأثر السهروردى بآراء المتكلمين وبخاصة الأشاعرة فيما يتعلق بصفة العلم التى تعتبر أهم صفات الذات الالهية ، والتى تحدد الصلة بين الله والعالم . فالسهروردى وإن كان قد أخذ بموقف المعتزلة باعتبار الصفة والذات شيئاً واحدا ، وأن الصفة ليست معنى زائدا على الذات ، إلا أنه قد أخذ من الأشاعرة قولهم بأن الله هو العلة الفاعلية الحقيقية ، كما أخذ منهم فكرة أن الله يعلم الكليات والجزئيات على حد سواء . كل ذلك إنما يؤكد استمرار أثر الغزالى فى موقفه من المشائين وتكفيره لهم فى هذه المسألة بالذات . كما أننا نراه يأخذ بموقف أبى البركات فى اعتبار فكرتى الممكن والواجب بمعنى المعلول والعله للتدليل على وجود الله ، وغير ذلك من المواقف التى تأثر فيها بالمتكلمين والاشراقيين السابقين عليه .

فأول ما يقابلنا عند السهروردى الاشراقى ، كمعارض للمشائين وخروجه عليهم ، هو اعتباره المبدأ الأول غير خاضع للتعريف المنطقى بالحد أو بالرسم ، وذلك لأن نور الأنوار واضح وظاهر فى ذاته ، ليس فى حاجة إلى من يظهره أو يوضحه . ومعنى هذا عنده أن الله لا يدرك بالعقل ، ولا بالحس أيضا ، كما سأثبته بالنصوص الواردة عنده . فلنستمع اليه وهو يقول فى حكمة الاشراق « فليكن أن النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه ، المظهر لغيره ، أى من الموجودات

الجسمية والروحانية ، بذاته . وهو أظهر فى نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته (إشارة إلى كل ما سوى الله) ، ولهذا لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم ، ولا أن يعلم بحجة وبرهان لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أقل ظهورا منه ، لوجوب كون المعرف أجلى من المعرف . وإنما يمكن أن يدرك بما هو أشد ظهورا منه . أى يدرك باشراق نور العقل عليه ، إن كان قائما بنفسه ، خافيا علينا كنفوسنا . فيكون هذا الاشراق بالنسبة إلى نفوسنا كاشراق الشمس إلى أبصارنا فكما أن إبصارنا لا يبصر إلا باشراق نور الشمس عليه . فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها أيضا من المجردات إلا باشراق نور العقل عليها » (١) .

كما أنه لا يمكن تعريف الله تعريفا جامعا مانعا ، ولا يمكن الإحاطة به عقليا وبطريق غير مباشر ، فمن الأولى ألا نشير اليه إشارة حسية ، أى لا يمكن إدراكه بالحواس لأنه نور محض على العكس من الأنوار الحسية الملموسة . فإن النور المجرد لا يكون مشارا اليه بالحس ، ولا يستلزم ذلك . ولما كان كل نور مشارا اليه ، أى إشارة حسية ، وإن كانت بالعرض ، هو الجسم ، فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب والنيران وما أشبه ذلك . فان كان نورا محضا ، أى غير عارض فلا يشار اليه أى إشارة حسية ، بل إشارة عقلية بصريح العرفان ، ولا يحل جسما ولا يكون له جهة أصلا ، وإلا كان مشارا اليه كذلك ، بل كان نورا عارضا ، والتقدير خلافه (٢) .

هذا هو الطريق الإشراقى الشهودى الاتصالى ، أما طريق المنطق والبرهان فلا تخرج أدلة السهروردى على وجود الله عن أدلة المتكلمين والمشائين ، ويوردها على النحو التالى فى كتبه المختلفة :

---

(١) السهروردى : حكمة الأشراق ص ٢٩٥

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٩ — ٢٩٠ :

١ — الدليل الأول وهو أهم استدلال على وجود الله أو واجب الوجود ، وهو ذائع الصيت عند الكندى والغزالى وأبى البركات فى أقامتهم مقارنة بين الله والنفس .

وهكذا يحاول السهروردى إثبات وجود الله عن طريق إثبات وجود النفس الناطقة التى تعتبر ظاهرة لذاتها فهى نور قائم . وبما أن النفوس الناطقة حادثة ، فلا بد لها من مرجح ، ولا توجدها الأجسام ، إذ لا يوجد الشىء ما هو أشرف منه (وهذا الموقف يتمشى مع مذهب الفلاسفة جميعا فى أن العلة أشرف من المعلول) ، فرجحها لا بد أن يكون أيضاً نوراً مجرداً ، فإن كان واجب الوجود فهو المراد ، وإن لم يكن فينتهى إلى واجب الوجود بذاته ، الحى القيوم . فالنفس إذن قائم دلت على الحى القيوم ، والقيوم هو ظاهر وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلائقها ، وهو محتجب لشدة ظهوره ، (١) . كما يذكر أبو البركات البغدادى ذلك .

٢ — والدليل الثانى يتردد كثيراً عند المتكلمين والمشائين ، ولكنه يأخذ موقف أبى البركات فى اعتبار فكرتى الوجوب والإمكان كعلة ومعلول ، فبعد أن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، يذكر أن كل واحد من الممكنات محتاج إلى العلة ، فجميع الممكنات محتاج لأنه معلول الآحاد الممكنة ، فيفتقر إلى علة خارجة عنه ، وهى غير ممكنة وإلا كانت من جملة الممكنات ، فهى إذن واجبة الوجود ، وكذلك السلسلة المترتبة من علل ومعلولات متناهية ، فتنتهى إلا ما لا يمكن ، فيجب ، إذ لا وجه للامتناع (٢) . وهذا ما ذكره أبو البركات البغدادى (٣) .

---

(١) السهروردى : هياكل النور ص ٦١ — ٦٢

(٢) السهروردى : مجموعة الحكمة ص ٣٣

(٣) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ١٣٣

٣ — ويذكر السهروردى طريقا آخر من البرهان على واجب الوجود ولا يخرج عن فكرتى الوجوب والإمكان ، وهو أن الهيولى غير واجبة وكذلك الصورة ، وإلا استغنى كل منهما عن صاحبه ، ولا يجوز أن يكون شيئان كل يجب به وجود الآخر ، فيكون علة لنفسه وعلته ، وذلك محال . فمجموعهما وهو الجسم ممكن ومحتاج إلى واجب غير جرمى وإلا عاد الكلام اليه ، والأجسام واجبة التناهى ، ولا يتركب ذلك الواجب عن أمرين وإلا لكان حاله حال الجسم[1]. وهذا الدليل مأخوذ من المتكلمين على أساس تناهى وحدوث الأجسام فهى إذن فى حاجة إلى علة من نوع آخر غير حادثة وغير متناهية .

٤ — ثم يعرض السهروردى لدليل الحركة عند أرسطو ، ولكن من الغريب حقا أن يلقى هذا الدليل منه عدم الاهتمام والاحترام كما هو الحال عند أبى البركات البغدادى ، فيذكر السهروردى أن الحركات ليست بطبيعية للجسم فلها محرك غير متحرك وغير متغير ، فان أمكن انتهى إلى واجب ، والطريق الأول ، أى طريق الوجوب والإمكان ، أشرف فينظر إلى الوجود فيشهد بالواجب فتعرف الواجب وبه وغيره[2] ، وهذا ما قاله المشاؤون .

٥ — ويستمر السهروردى فى إيراد الأدلة على وجود الله ، ولكن فى ميدان الممكنات الحادثة ، مما يجعلنا نقول بأنه يحاول الجمع بين أدلة المتكلمين والمشائين . وهذا الدليل الذى يسوقه السهروردى يقوم على اساس تنزيه الله عن التعريف ، وبأنه لا يقع تحت مقولة ، إذ ما من مقولة الا وشوهد من جزيئاتها حادث او مفتقر الى مميز او محل فيكون ممكنا فيمكن جنسه المخصص ، فنى طبيعة

---

(١) السهروردى : مجموعة الحكمة ص ٣٩

(٢) سهروردى . مجموعة الحكمة ص٣٩ ، أبو البركات . المعتبر جـ٣ ص١٣٢ـ١٣٣

جنسه الإمكان إذ ما يجب لماهيته لا يمكن بسبب ، فينتج من ذلك ان تكون جميع المقولات ممكنة مفتقرة إلى واجب لا يقع تحتها فيكون وجوداً بحتا غير متكثر فيحوج التكثر إلى مميز مؤذن بالإمكان (١).

٦ - وقد يستقل السهروردى بهذا الدليل القائم على أساس النظر فى الوجود والعدم . فيذكر أن الموجود ينقسم إلى موجود لذاته وبذاته وهو الأول من حيث أنه موجود بذاته لا بسبب آخر، ولذاته أى ليس وجوده لشىء غيره كالهيئات. ثم موجود لذاته لا بذاته . وهو الجوهر المستغنى عن المحل ، فهو من حيث أنه موجود بغيره ليس بموجود بذاته لأن لوجوده سببا ، ومن حيث أنه ليس كالهيئات التى وجودها لغيرها فهو موجود لذاته . ثم أخيرا موجود لا لذاته ولا بذاته ، وهو كالعرض فانه من حيث أن لوجوده سببا ليس موجودا بذاته بل بسببه ، ومن حيث أن وجوده للجوهر الذى هو فيه ليس وجوده لذاته بل لغيره (٢) .

وبعد أن برهن السهروردى على وجود الله على طريق المتكلمين والمشائين مما يتعارض مع فلسفته الاشراقية ، نرى السهروردى أيضا مرة أخرى لا يخرج على المشائين فى محاولته إثبات وحدانية الله ، وليس ذلك طريقا عرشيا ويذكر أنه لو كان فى الوجود واجبان لم يمكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه إذ لابد من مميز ، ولا الافتراق من جميع الوجوه إذ لا بد من الشركة فى وجوب الوجود ، فلا بد من اشتراك وافتراق، فيلزم امكان القسم والمقسم وقد فرض واجبان وهذا محال ، وواجب الوجود لا جزء له كما ثبت وإلا صار معلولا

---

(١) السهروردى: مجموع الحكمة ص ٣٩

(٢) السهروردى : مجموعة الحكمة ص ٢١٢ — ٢١٣

ممكنًا (١) فينتج من هذا ضرورة وجود إله واحد واجب الوجود كما برهن على ذلك المشاؤون بالطريقة نفسها.

وإذا كان موقف السهروردى من البرهنة على وجود الله يجعله متردداً بين المتكلمين والمشائين، فإن موقفه من الصفات يجعله قريبا من المتكلمين معتزلة وأشاعرة وبخاصة صفة العلم الإلهى، فيرى السهروردى أن صفات الله عين ذاته، وأنه ليس هناك تعدد فى هذه الصفات لأن تعددها يوجب الكثرة فى الذات الإلهية، وهذا هو التوحيد الصفاتى. فيذكر أن الصفة لا تجب بذاتها وإلا ما احتاجت إلى محلها، فواجب الوجود ليس محلاً للصفات، ولا يجوز أن يوجد فى ذاته صفات لها. فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه، له من كل متقابلين أشرفهما، وكيف يعطى الكمال من هو قاصر عنه؟ والحق لا ضد له، ولا ند له، ولا ينتسب إلى أين، وله الجلال الأعلى، والكمال الأتم والشرف الأعظم والنور الأشد، ليس بعرض فيحتاج إلى حامل يقوم وجوده، ولا بجوهر فيشارك الجواهر فى حقيقته الجوهرية. دلت عليه الأجسام باختلاف هيئاتها، وهذا هو موقف الغزالى وأبى البركات. فلولا مخصصها لما اختلفت أشكالها ومقاديرها وصورها وأعراضها وحركاتها، ومراتب أركان العالم ونظامها، وهذا موجود عند الفلاسفة والمتكلمين، ولو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلفت فيها. (٢) وأهم نقد للمشائية عند السهروردى هو موقفه من صفة الإرادة والقدرة التى جعلت المشائين يقولون بالفيض والصدور المباشر حتى لا يكون مرجح أو تغيير فى ذات الله، فيقول السهروردى أن الأول تعالى ليس بمتغير ليريد ما لم يرد، ويقدر بعد أن لم يقدر (٣).

---

(١) المصدر السابق . ص ٣٦ — هياكل النور : ص ٥٩

(٢) السهروردى : هياكل النور ص ٥٩ — ٦٠

(٣) المصدر السابق ص ٦٦

وتفصيل ذلك أن الله لما كان لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ، وإذ لا واجب غيره فلا ند له ، ولما كان بريئا عن الموضوع فلا ضد له ، ولا بعد له فلا جهة ولا إشارة اليه إلا باشارة عقلية ، وهو الوجود البحت فهو الذات كوجود في نفسه ، وهو الواحد المطلق لإمتناع القسمة فيه على الاعتبارات ، وهو الحق فهو أحق بالحقيقة ، وهو الخير المحض باعتبار أنه يتشوقه كل شيء ومنه وجوده ، فالخير المطلق هو الوجود المطلق (١).

وموقف السهروردى من مشكلة الصفات متردد بين الجانب الاشراقى والجانب الكلامى الثبوتى . فهو كاشراقى أمام حقيقة لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها ، وهو كمتأثر بالمتكلمين يثبت الصفات ولكن دون تكثر . فيذكر أن من المعقول قسمين : ذات كمالها بنفسها ، وذات فرض أن جميع ما للأولى بنفسها فلها مع الصفات ، وصريح العقل حاكم بأن الأولى أتم لعدم افتقارها فى كمالها إلى زايد ، فالمتجردة عن الصفات إذا كان لها فى نفسها من الكمالات ما للمحفوفة بها بل أكثر فهى أكمل(٢) . ثم يعود فيذكر أن لله تعالى صفات إضافية ، لا صفات يلزمها الإضافة ، فتكون فى نفسها كيفية أو نحوها ، وله صفات سلبية كالقدوسية والفردية والأحدية وهى سلوب لعوارض وقسمة لا تخل بوإحدانيته عن سلطانه(٣)

أما موقف السهروردى من علاقة الله بالعالم ، فانه يشير — كالاشاعرة — إلى أن الله هو الفاعل بذاته وما عداه إشعاع منه ، ونسبة الفعل إلى غيره على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة . فيذكر أن نور الأنوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهرا لكل ما دونه من الأنوار

---

(١) السهروردى : مجموعة الحكمه ، التلويحات ص ٣٧—٣٨

(٢) السهروردى : مجموعه الحكمة ص ٣٩ — ٤٠

(٣) المصدر السابق : ص ٤٠

هو الفاعل الغالب مع كل واسطة ، والمحصل منها فعلها ، والقائم على كل فيض ، فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التى هى أشعة ذاته ، لأنها بالحقيقة شروط الفعل ودون الواسطة، فهو الفاعل بذاته على الحقيقة، إذ ماعداه إما شعاع منه، أو شعاع من شعاع منه. على أنه قد يتسامح فى نسبة الفعل الى غيره، لأن نسبة الفعل الى غير نور الأنوار على سبيل المجاز ، لا الحقيقة ، إذ لا مؤثر إلا الله تعالى وتقدس (١) . وهكذا يهدم السهروردى اهم جوانب المشائية فى فكرة الوسائط وأنها هى التى تفعل ، ويقترب من الأشاعرة فى اعتبار الله هو العلة الفاعلة على الحقيقة ، وكل فعل يصدر عن غيره ، فانما مرده إلى الله على الحقيقة ، ومرده الى الفاعل على المجاز فقط .

ويقف السهروردى من صفة العلم الإلهى موقفا أشعريا يؤكد أثر الغزالى حتى فى الاشرافيين ، فيذكر السهروردى - تمشيا مع فلسفته الاشراقية التى تتفق مع موقف المتكلمين - أن كل كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود ، فيجب له . ولا يكون الكمال المطلق كمالا من وجه ونقصا من جهة ما يجب له من تكثر وتركب وجسمية ونحوها . وإذا صح العلم الإشراقى لا بصورة وأثر - عكس ما احتج به المشاؤون على علم الله للجزئيات فاستحال ذلك - بل بمجرد اضافة خاصة هو حضور الشىء حضورا اشرافيا كما للنفس ، ففى واجب الوجود أولى وأتم . فيدرك ذاته لا بأمر زايد على ذاته ، ويعلم الأشياء بالعلم الاشراقى الحضورى . فواجب الوجود مستغن عن الصور وأما الاشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شىء ، والأمور الماضية والمستقبلة - مما صورها تثبت عند المدبرات السماوية - حاضرة له لأن له الإحاطة والإشراق

---

(١) السهروردى : حكمة الاشراق ص ٣٩٠

على حامل تلك الصور ، وكذا المبادىء العقلية . ويستخدم نفس آية المتكلمين المسلمين « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » هذا العلم الحضورى الاشراقى الذى لا يستلزم صورة فى ذاته، لا يلزم تغيرا فى نفس واجب الوجود ، إذا بطل بطل الشىء مثلا وبطلت إضافته (١).

وجملة القول أن الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها، وإدراكه بذاته حياته ، ولا تزيد حياته على ذاته ، وعلمه وبصره شىء واحد. والصفات التى هى صفات كمال كلها راجعة الى ذاته ، وله صفات سلبية وإضافية ، وأما التكثير فى ذاته فممتنع(٢) .

ويعقد السهروردى فى « حكمة الاشراق » فصلا طريفا يبطل فيه ما ذهب إليه المشاؤون فى علم واجب الوجود وعنايته ، ويناقشهم فى معنى الأبصار فيذكر أن الابصار ليس شرطه انطباع شبح المبصر فى الرطوبة الجليدية على مايراه المعلم الأول والتابعون له ، او خروج شىء من البصر يلاقى المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القائلون به . بل يكفى فى الإبصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، إذ عند مقابلة المستنير العضو الباصر يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فيدركه . فينتقل من هذا الموقف الاشراقى المؤقت الى الجانب الأساسى عنده فى نظرية العلم الإلهى فيذكر انه اذا كان عدم الحجاب كافيا فى العلم الاشراقى الحضورى، ونور الأنوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ، ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه ، فنور الأنوار ظاهر لذاته ، وغيره ظاهر له

---

(١) السهروردى : مجموع الحكمة ص ٤٨٧ — ٤٨٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٨٨

فيكون مدركا له ، فلا يغرب عنه مثقال ذرة فى السموات والأرض، إذ لا يحجبه شىء عن شىء ، فيدرك جميع الأشياء بالاشراق الحضورى الذى هو اشرف انحاء الإدراك ، لا بصور فى ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه ، فاعلا وقابلا (١) .

وخلاصة القول الحق عند السهروردى هو مذهب اهل الذوق والكشف من من الحكماء المتألهين على حسب قاعدة الاشراق ، ومؤداها ان علم الله بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته . وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الإشراقى ، وإما بأنفسها كأعيان الموجودات من المجردات والماديات وهذا رد صريح على المشائين ، وصورها الثابتة فى بعض الأجسام كالفلكيات او متعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة فى النفوس الفلكيه من غير تغير فى نفسه (٢) .

---

(١) السهر وردى . حكمة الاشراق ص ٣٥٨

(٢) المصدر السابق: ٣٦٢ — ٣٦٥

الباب الرابع

قصة حي بن يقظان
في الفكر الإسلامي

الفصل الأول

حى بن يقظان

عند ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله وإليه أنيب » وبعد فان إصراركم معشر إخوانى على اقتضاء شرح قصة حى بن يقظان هزم لجاجى فى الامتناع وحل عقد عزمى فى المماطلة والدفاع فانقدت لمساعدتكم — وبالله التوفيق » .

إنه قد تيسرت لى حين مقامى ببلادى (برزة) ، برفقائى إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعه فبينا نحن نتطاوف إذ عن لنا شيخ بهى قد أوغل فى السن وأخنت عليه السنون وهو فى طراءة العز لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب — فنزعت إلى مخاطبته وانبعثت من ذات نفسى لمداخلته ومجاورته ، فملت برفقائى إليه فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية والسلام وافتر عن لهجة مقبولة وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنة أحواله واستعلامه سنه وصناعته بل اسمه ونسبه وبلده فقال أما اسمى ونسبى فحى بن يقظان وأما بلدى فمدينة بيت المقدس واما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهى إلى أبى وهو حى وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها فهدانى الطريق السالكة إلى نواحى العالم حتى زويت بسياحتى آفاق الأقاليم ، فما زلنا نطارحه المسائل فى العلوم ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا الى علم الفراسة فرأيت من اصابته فيه ما قضيت له آخر العجب وذلك أنه ابتدأ لما انتهينا الى خبرها فقال : « ان علم الفراسة لمن العلوم التى تنقد عائدتها نقداً فيعلن ما يسره كل من سجيته فيكون تبسطك اليه وتقلصك عنه بحسبه وان الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق ومنتقش من الطين وموات من الطبائع واذا مستك يد الإصلاح أتقنتك ، وان خرطك العار فى سلك الذلة انخرطت وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك انهم لرفقة سوء ولن تكاد تسلم عنهم

وسيفتنونك أو تكتنفك عصمة وافرة وأما هذا الذى أمامك فباهت مهذار يلفق الباطل تلفيقا ويختلق الزور اختلاقا ويأتيك بأنباء مالم تزوده قددرن حقها بالباطل وضرب صدقها بالكذب على أنه هو عينك وطليعك ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما غرب عن جنابك وغرب من مقامك وإنك لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله والتقاط صدقه من زوره واستخلاص صوابه من غواشى خطئه ، إذ لابد لك منه فربما أخذ التوفيق بيدك ورفعك عن محيط الضلالة وربما أوقفك التحـــير وربما غرك شاهد الزور وهذا الذى عن يمينك أهوج ، إذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح ولم يطأطئه الرفق كأنه نار فى حطب ، أو سيل فى صبب أو قرم مغتلم أو سبع ثائر وهذا الذى عن يسارك فقذر شره قرم شبق لا يملأ بطنه إلا التراب ، ولا يسد غرثه الا الرغام ، لعقة لحسة طعمة حرصة كأنه خنزير أجيع ثم أرسل فى الجلة ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء الصاقا لا يبزيك عنهم الا غربة تأخذك الى بلاد لم يطأها أمثالهم وإذ لات حين تلك الغربة ولامحيص لك عنهم فلتطلهم يدك وليغلبهم سلطانك ، وإياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل استظهر عليهم بحسن الإيالة وسمهم سوم الاعتدال فانك ان متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك ، وركبتهم ولم يركبوك . ومن توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الأرعن النهم تزبره زبراً فتكسره كسرا وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلابه هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضا ، وأما هذا المموه المتخرص فلا تحتج اليه أو يأتيك موثقا من الله غليظا فهنالك صدقه تصديقا ولا تحجم عن اصاخة اليه لما ينهيه اليك وان خلط فانك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحققه به ، فلما وصف لى هؤلاء الرفقة وجدت قبولى مبادراً الى تصديق ما عرفهم به فلما استأنفت فى امتحانهم طريقة المعتبر صحح المختبر منهم الخبر عنهم ، وأنا فى مزاولتهم ومقاساتهم فتارة لى اليد عليها وتارة لها على والله تعالى المستعان على حسن مجاورته .

هذه الرفقة إلى حين الفرقة — ثم إنى استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها مشوق اليها فقال إنك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتى لمصدود وسبيله عليك وعليه لمسدود أو يسعدك التفرد وله موعد مضروب لن تسبقه فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً فتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك زافقتك وقطعتهم وإذا حننت نحوهم انقلبت اليهم وقطعتنى حتى يأتى لك أن تتولى براءتك منهم ، فرجع بنا الحديث الى مساءلته عن اقليم إقليم مما أحاط بعلمه ووقف عليه خبره فقال لى ان حدود الأرض ثلاثة — حد يحده الخافقان وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة يجل مايحتوى عليه وحدان غريبان — حد المغرب وحد قبل المشرق ولكل واحد منها صقع قد ضرب بينها وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه إلا الخواص منهم المكتسبون منة لم يتأت للبشر بالفطرة ومما يفيدها الاغتسال فى عين خرارة فى جوار عين الحيوان الراكدة إذا هدى اليها السايح فتطهر بها وشرب من فراتها سرت فى جوارحه منة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهامه ولم يترسب فى البحر المحيط ولم يكأده جبل قاف ولم تدهدهه الزبانية مدهدهة الى الهاوية فاستزدناه شرح هذه العين فقال سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب فلا يستطيع عليها الشارق فى كل سنة إلى أجل مسمى أنه من خاضها ولم يحجم عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نوراً فيعرض له أول شىء عين خرارة تمد نهراً على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجحن الى الغرق وتقمم لك الشواهق غير منصب حتى تتلخص الى أحد الحدين المنقطع عنها ، فاستخبرناه عن الحد الغربى لمصاقبة بلادنا اياه فقال ان بأقصى المغرب بحراً كبيراً حامئاً قد سمى فى الكتاب الإلهى عيناً حامئة وان الشمس تغرب من تلقائها ويمد هذا البحر من اقليم غامر فات التحديد رحبه لا عمار له الا غرباء

يطرؤون عليه والظلمة معتكفة على أديمه وانما ينمحل المهاجرون اليه لمعة نور مهما جنحت الشمس للوجوب وأرضه سبخة كلما أهلت بعمار نبت لهم فابتنى بها آخرون، يعمرون فينهار ويبنون فينهال وقد أقام التشجار بين أهله بل القتال فأينما طائفة عزت استولت على عقر ديار الآخرين وفرضت عليهم الجلاء تبتغي فراراً ، فلا يستخلص الا خساراً وهذا ديدنهم لا يفترون وقد تطوق هذا الاقليم كل حيوان ونبات لكنها اذا استقرت به ورعته وشربت من مائه غشيته غواش غريبة من صورها فترى الإنسان فيها قد جلله مسك بهيمة ونبت عليه أثيث من العشب وكذلك حال كل جنس آخر فهذا اقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستعير البهجة من مكان بعيد وبين هذا الاقليم وإقليمكم أقاليم أخرى لكن وراء هذا الاقليم مما يلي محط أركان السماء اقليم شبيه به فى أمور منها أنه صفصف غير آهل الا من غرباء واغلين ومنها أنه يسترق النور من شعب غريب وان كان أقرب الى كوة النور من المذكور قبله ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات كما أن الذى قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها لكن العمارة فى هذا الأقليم مستقرة لامغاضبة بين واردها البحاط ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم غلابا فأقرب معامره منا بقعة سكانها أمة صغار الجثث خفاف الحركات ومدنها ثمان مدن ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثثاً من هؤلاء وأثقل حركات يلهجون بالكتابة والنجوم والنيرنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة مدنها تسع ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب مبرؤون من الهموم لطاف لتعاطي المزاهر مستكثرون من ألوانها تقوم عليها امرأة قد طبعوا على الاحسان والخير فإذا ذكر الشر اشمأزوا عنه ومدنها ثمانى مدن . ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة فى الجسم وروعة فى الحسن ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة

الجدوى ومتاربتهم مؤذية ولمدنها خمس مدن . ويتلوها مملكة تأوى إليها أمة يفسدون فى الأرض حبب إليهم الفتك والسفك والاغتيال والمثل مع طرب ولهو يلكهم أشقر مغرى بالنكب والقتل والضرب وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها بالملكة الحسنى المذكور أمرها قد شغفته حبا ومدنها سبع مدن . ويتلوها مملكة عظيمة أهلها غالون فى العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد وبذل المعروف إلى من علم وجهل . وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ومدنها سبع مدن ويتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر مولعة بالشر فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد وإذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور بل توختها بسيرة الداهى المنكر لا تعجل فيما تعمل ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتى وتذر ومدنها سبع مدن ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة الأقطار كثيرة الغمار بقعة لايتعدنون انما قرارهم قاع صفصف مفصول باثنى عشر حدا فيها ثمانية وعشرون خطا لاتعرج طبقة منهم الى خط طبقة الا اذا خلا من أمامها عن دورهم فسار عنه الى خلافها وان أمم الممالك التى قبلها لتسافر اليها وتتردد فيها ويليها مملكة لم يدرك أفقها الى هذا الزمان لامدن فيها ولا كور ولا يأوى اليها من يدركه البصر وعمارها الروحانيون من الملائكة لاينزلها البشر ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر وليس وراءها من الأرض معمور فهذان الاقليمان بها يتصل الأرضون والسموات ذات اليسار من العالم التى هى المغرب فإذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لك اقليم لايعمره بشر بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر انما هو بر رحب ويم غمر ورياح محبوسة ونار مشبوبة وتجوزه الى اقليم تلقاك فيه جبال راسية وأنهار ورياح مرسلة وغيوم هاطلة وتجد فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها الا أنه لانابت فيه ويؤديك عبوره الى اقليم مشحون بما خلا

ذكره الى مافيه من أصناف النبات نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة محبة ومبرزة لانجد فيه من يضىء و يضفز من الحيوان وتتعداه الى اقليم يجتمع لك ماسلف ذكره الى أنواع الحيوانات العجم سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها الا أنه لا أنيس فيه وتخلص عنه الى عالمكم هذا وقد دللتم على مايشتمله عياناً وسماعاً فإذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرنى الشيطان فإن للشيطان قرنين قرن يطير وقرن يسير والأمة السيارة منها قبيلتان قبيلة فى خلق السباع وقبيلة فى خلق البهائم وبينهما شجار قائم وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق ، وأما الشياطين التى تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق لاتنحصر فى جنس من الخلق بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة فمنها خلق لس فى خلقين أو ثلاثة أو أربعة كانسان يطير وأفعوان له رأس خنزير ومنها خلق هو خداع من خلق مثل شخص هو نصف انسان وشخص هو فرد رجل انسان وشخص هو كف انسان أو غير ذلك من الحيوان ولايبعد أن يكون التماثيل المختلطة التى يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم ، والذى يغلب على أمر هذا الإقليم قد رتب سككا خمساً للبريد جعلها أيضا مسالح لمملكته فهناك يختطف من يستهوى من سكان هذا العالم ويستثبت الأخبار المنتهية منه ويسلم من يستهوى الى قيم على الخمسة مرصد بباب الإقليم ومعهم الأنباء فى كتاب مطوى مختوم لايطلع عليه القيم انما له وعليه أن يوصل جميعه الى خازن يعرضه على الملك وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن وما آلاتها فيستحفظها خازنا آخر وكلما استأثروا من عالمكم أصنافا من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم مزاجا منها واخراجا اياها . ومن هذين القرنين من يسافر الى اقليمكم هذا فيغشى الناس فى الأنفاس حتى تخلص الى السواء من القلوب فأما القرن الذى فى صورة السباع من القرنين السيارين فانه يتربص بالإنسان طروا

أذى معتبا عليه فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء ، فيربى الجور فى النفس ويبعث على الظلم والغشم وأما القرن الآخر منهما فلا يزال يناجى بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور اليه وتشويقه اليه وتحريضه عليه قد ركب ظهر اللجاج واعتمد على الإلحاح حتى يجره اليه جرا وأما القرن الطيار فإنما يسول له التكذيب بما لا يرى ويصور لديه حسن العبادة المطبوع والمصنوع ويساود سر الإنسان أن لا نشاة أخرى ولا عاقبة للسوأى والحسنى ولا قيوم على الملكوت وان من القرنين لطوائف تصاقب حدود اقليم وراء اقليمكم تعمره الملائكة الأرضية تهدى بهدى الملائكة قد نزعت عن غواية المردة وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين فاولئك اذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم ولا يضلوهم ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم وهى جن وحن ومن حصل وراء هذا الإقليم وغل فى أقاليم الملائكة فالمتصل منها بالأرض اقليم سكنته الملائكة الأرضيون واذا هم طبقتان طبقة ذات الميمنة وهى علامة أمارة وطبقة تحاذيها ذات الميسرة وهى مؤتمرة عمالة والطبقتان تهبطان الى أقاليم الجن والإنس هويا وتمعنان فى السماء رقيا ويقال ان الحفظة الكرام والكاتبين منها وان القاعد مرصد اليمين من الأمارة واليه الإملاء والقاعد مرصد اليسار من العمالة واليه الكتاب ومن وجد له الى عبور هذا الإقليم سبيل خلص الى ماوراء السماء خاوصا فلمح ذرية الخلق الأقدم ولهم ملك واجد مطاع فاول حدوده معمور بخدم لملكهم الأعظم عاكفين على العمل المقرب اليه زلفى وهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم او قرم او غلمة او ظلم او حسد او كسل قد وكلوا بعمارة ربض هذه المملكة ووقفوا عليه وهم حاضرة متمدنون يأوون الى قصور مشيدة وابنية سربة تنوف فى عجن طينتها حتى انعجن مالا يشاكل طينة اقليمكم وانه لأجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطأ أمد بلائه وقد املى ·

لهم فى اعمارهم وأنسىء فى آجالهم فلا يخرمون دون ابعد الآماد ووتيرتهم عمارة الربض طائفين وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطا بالملكهم مصرون على خدمة المجلس بالمثول وقد صفنوا فلم يتبدلوا بالاعتمال واستخلصوا القربى ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوف حوله وتمتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالا لا فصالى فيه وحلوا تحلية اللطف فى الشمائل والحسن والثقافة فى الأذهان والنهاية فى الإشارات والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة وضرب لكل واحد منهم حد محدود ومقام معلوم ودرجة مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك فكل من عداه يرتفع عنه أو يسمح نفسا بالقصور دونه وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته وعنه يصدر اليهم خطاب الملك ومرسومه ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ منه وأشد بهجة وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء والملك أبعدهم فى ذلك مذهبا ومن عزاه إلى عرق فقد زل ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى قد فات قدر الوصاف عن وصفه وحادت عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء بل كله لحسنه وجه ولجوده يد يعفى حسنه آثار كل حسن ويحقر كرمه نفاسة كل كرم ومتى هم بتأمله أحد من الحافين حول بساطه غض الدهش طرفه فآب خسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه وكان حسنه حجاب حسنه وكان ظهوره سبب بطونه وكان تجليه سبب خفائه كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيرا فلما أمعنت فى التجلى احتجبت وكان نورها حجاب نورها وإن هذا الملك لمطالع على ذويه بهاءه لا يضن عليهم بلقائه وإنما يوتون من دنو قواهم دون ملاحظته وإنه لسمح فياض واسع البر غمر النائل رحب الفناء عام العطاء من شاهد أثرا من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه غمزة ولربما هاجر اليه أفراد من الناس فيتلقاهم من فواضله بما يزويهم ويشعرهم احتقار

متاع إقليمكم هذا فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون .

قال الشيخ حى بن يقظان لولا تعز بى إليه بمخاطبتك منبها إياك لكان لى به شاغل عنك وإن شئت اتبعتنى اليه والسلام .

تمت رسالة حى بن يقظان

بحمد الله ومنه

والصلاة على محمد خير خلقه

وعلى آله وأصحابه

الفصل الثاني

رسالة حي بن يقظان
عند ابن طفيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الأعظم ، القديم الأقدم ، العليم الأعلم ، الحكيم الأحكم ، الرحيم الأرحم ، الكريم الأكرم ، الحليم الأحلم « الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم» و « كان فضل الله عليك عظيما» أحمده على فواضل النعماء وأشكره على تتابع الآلاء . وأشهد أن لا إله إلا الله وحـــده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله صاحب الخلق الطاهر والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولى الهمم العظائم وذوى المناقب والمعالم وعلى جميع الصحابة والتابعين إلى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا .

سألت أيها الأخ الكريم الصفى الحميم — منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدى — أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو على بن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها .

* * *

وصف الحالة التى شعر بها ابن طفيل

ولقد حرك منى سؤالك خاطرا شريفا أفضى بى - والحمد لله - الى مشاهدة حال لم أشهدها قبل وانتهى بى الى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما . غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يستطيع من وصل اليها وانتهى الى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفى سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط

والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى إن بعضهم قال فى هذه الحال « سبحانى ما أعظم شأنى » . وقال غيره : « أنا الحق ! » وقال غيره : « ليس فى الثوب إلا الله » .

وأما الشيخ أبو حامد الغزالى (رحمة الله عليه) فقال متمثلا عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان مما لست أذكره　　　فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وإنما أدبته المعارف وحذقته العلوم .

* * *

وانظر إلى قول أبى بكر بن الصائغ المتصل كلامه فى صفة الاتصال فإنه يقول : إذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة فى رتبة وحصل متصوره يفهم ذلك المعنى فى رتبة يرى نفسه فيها مباينا لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هى أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية بل هى أحوال من أحوال السعداء خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده .

وهذه الرتبة التى ينتهى إليها أبو بكر ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى . ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها .

* * *

وأما الرتبة التى أشرنا إليها نحن أولا فهى غيرها وإن كانت اياها بمعنى أنه

لاينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف فى هذه وانما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لانسميه قوة الا على المجاز اذ لا نجد فى الألفاظ الجمهورية ولا فى الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشىء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة . وهذه الحال التى ذكرناه وحركنا سؤالك الى ذوق منها هى من جملة الأحوال التى نبه عليها الشيخ أبو على حيث يقول : « ثم اذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ثم انه تكثر عليه هذه الغواشى اذا أمعن فى الارتياض ثم انه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جنات القدس فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شىء . ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة » ، « فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهابا بينا وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة. . الى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهائها الى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ، وحينئذ تدر عليه اللذات العلى . ويفرح بنفسه لما (يرى) بها من أثر الحق ويكون له فى هذه الرتبة نظر الى الحق ونظر الى نفسه وهو بعد متردد ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لا حظة وهناك يحق الوصول » .

فهذه الأحوال التى وصفها انما أراد بها أن تكون له ذوقا لا على سبيل الادراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وانتاج النتائج ، وان أردت مثالا يظهر لك به الفرق بين ادراك هذه الطائفة وادراك سواها فتخيل حال من خلق مكفوف البصر الا أنه جيد الفطرة قوى الحدس ثابت الحفظ مسدد الخاطر فنشأ منذ كان فى بلدة من البلدان وما زال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها بما له من

ضروب الادراكات الأخر حتى صار يمشى فى تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة .

وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها . ثم انه بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية فمشى فى تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقده ولا أنكر من أمرها شيئا . وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التى كانت رسمت له بها غير أنه فى ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما تابع للاخر وهما . زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة ، فحال الناظرين الذين لم يصلوا الى طور الولاية هى حالة الأعمى الأولى والألوان التى فى هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هى تلك الأمور التى قال أبو بكر انها أجل من أن تنسب الى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن يشاء من عباده . وحال النظار الذين وصلوا الى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذى قلنا انه لايسمى قوة الا على سبيل المجاز ، هى الحالة الثانية .

وقد خرج بنا الكلام الى غير ما حركتنا اليه بسؤالك بعض خروج بحسب ما دعت الضرورة اليه وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعد أحد غرضين .

١ — إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور فى طور الولاية فهذا مما لا يمكن اثباته على حقيقة أمره فى كتاب ، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظرى لأنه اذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال واختلفت العبارات فيه اختلافا كثيراً وزلت به أقدام قوم من الصراط المستقيم وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهى لم تزل وانما كان

كذلك لأنه أمر لا نهاية له فى حضرة متسعة الأكناف ، محيطة غير محاط بها .

٢ — والغرض الثانى من الغرضين اللذين قلنا ان سؤالك لن يتعدى أحدهما هو ان تبتغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا — أكرمك الله بولايته — شىء يحتمل ان يوضع فى الكتب وتتصرف به العبارات ولكنه اعدم من الكبريت الأحمر ولاسيا فى هذا الصقع الذى نحن فيه لأنه من الغرابة فى حد لايظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشىء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . ولاتظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى نصر وفى كتاب الشفاء تفى بهذا الغرض الذى أردته ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشىء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم من قال :

برح بى أن علوم الورى اثنان ما إن فيهما من مزيد
« حقيقة » يعجز تحصيلها و « باطل » تحصيله مايفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ . غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر مايوجد له من التآليف إنما هى كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه « فى النفس » و « تدبير المتوحد » وما كتبه فى المنطق وعلم

الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة وقد صـــرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا هذا حال ماوصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه فى مثل درجته فلم نر له تأليفا .

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره .

وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق وماورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك . . . . فقد أثبت فى كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لانهاية لها وبقاء لانهاية له ثم صرح فى « السياسة المدنية » بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لابقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف فى شرح « كتاب الأخلاق » شيئا من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما أن تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل مايذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » ، فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لاتقال وعثرة ليس بعدها جبر هذا مع ماصرح به من سوء معتقده فى النبوة وانها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

* * *

وأما كتب « أرسطوطاليس » فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها

وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى « كتاب الشفاء » وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه فى « الفلسفة المشرقية » . ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان فى كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو ، وإذا اخذ جميع ماتعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ ابو على فى كتاب « الشفاء » .

* * *

وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبته للجمهور تربط فى موضع وتحل فى آخر وتكفر باشياء ثم تحللها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى « كتاب التهافت » إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال فى أول كتاب « الميزان » : « ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع » ثم قال فى كتاب « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » : « ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان أمره انما وقف على ذلك بعد طول البحث » وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام .

١ — رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ — ورأى يكون بحسب مايخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ — ورأى أن يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك ، ولو لم يكن في هذه الا مايشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا . فإن من لم يشك لم ينظر . ومن لم ينظر لم يبصر . ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ماتراه ودع شيئا سمعت به   في طلعة الشمس مايغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز واشارة لاينتفع بها الا من وقف عليها ببصيرة نفسه أو لإمام سمعها منه ثانيا أو من كان معدا لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة . وقد ذكر في « كتاب الجوهر » أن له كتبا مضنونا بها على أهلها وأنه ضمنها صريح الحق .

ولم يصل الى الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها .

وهذه الكتب وإن كانت فيها اشارات فإنها لاتتضمن عظيم زيادة في الكشف على ماهو مبثوث في كتبه المشهورة .

وقد يوجد في كتاب « المقصد الاسنى » ماهو أغمض مما في تلك . وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضنونا به فيلزم من ذلك إن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها .

وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر « كتاب المشكاة » أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها وهو قوله — بعد ذكر أصناف المحجوبين

بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين .. إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافى الوحدانية المحضة فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه فى ذاته كثرة ما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة .

لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا .

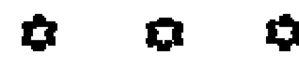
* * *

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذى انتهينا إليه وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ أبى على وصرف بعضها إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت فى زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلى الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ثم وجد نا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون — أيها السائل — أول من أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاء صفائك .

غير أنا إذا ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن نحكم مبادئها معك لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدى جملى هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا .

ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة ونحن لا نقنع لك بهذه المرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هى غير كفيلة بالنجاة فضلا عن الفوز بأعلى الدرجات وإنما نريد أن نحملك على المسالك التى قد تقدم علينا سلوكنا، ونسبح بك فى البحر الذى قد عبرناه أولا حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج الى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فإن صدق منك هذا العزم وصحت نيتك التشمير فى هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأنالك حيث تريده من أملك وتطمح اليه بهمتك وكليتك . وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وآمنها من الغوائل والآفات وإن عرضت الآن الى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق فأنا واصف لك « قصة حى بن يقظان » و « وأبسال وسلامان » اللذين سماهما الشيخ أبو على . ففى « قصصهم عبرة لأولى الألباب » و « ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .



ذكر سلفنا الصالح — رضى الله عنهم — أن جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء وهى الجزيرة التى يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء وهى التى ذكر المسعودى أنها جزيرة الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً وان كان ذلك على خلاف مايراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء فإنهم يرون أن أعدل مافى المعمورة الإقليم الرابع فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط الاستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية فلقولهم ان الإقليم الرابع اعدل بقاع الأرض الباقية وجه وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة ، كالذى يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه ، وذلك أنه قد تبرهن فى العلوم الطبيعية أنه لاسبب لتكون الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة وتبين فيها أيضا أن الشمس بذاتها غير حارة ولامتكيفة

بشيء من هذه الأمور المزاجية وقد تبين فيها أيضا أن الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة ويليها في قبـــول ذلك الاجسام الكثيفة غير الصقيلة . فأما الأجسام الشفافة التي لاشيء فيها من الكثافة فـــلا تقبل الضوء بوجه وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة ولم يذكره من تقدمه. فإذا تم وصحت هـذه المقـدمات فـاللازم عنهـا أن الشمس لاتسخن الأرض كما تسخن الأجسـام الحـارة أجساما أخر تماسها لأن الشمس في ذاتها غـير حـارة ولا الأرض أيضا تسخن بالحركة لأنها ساكنة ولا على حالة واحدة في وقت شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها . وأحوالها في التسخين والتبريد ظاهـرة الإختلاف للحس في هذين الوقتين . ولا للشمس أيضا تسخن الهواء أولا ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء . وكيف يـكون ذلك ونحن نجـد أن ماقرب من الهواء من الأرض في وقت الحر أسخن كثيراً من الهواء الذى يبعد منه علوا فبقى ان تسخين الشمس للأرض انمـا هو على سبيل الإضاءة لاغير فإن الحرارة تتبـع الضوء أبداً حـــتى ان الضوء اذا أفرط في المـرآة المقعرة أشعل ماحاذاها وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهـين القطعية أن الشمس كروية الشكل وأن الارض كذلك وأن الشمس أعظـم من الارض كثـيراً وان الذى يستضيء من الأرض بالشمس ابداً هو اعظم من نصفها وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد مايـكون الضوء في وسطه لأنه أبعـد المواضع من الظلمة عنـد محيط الدائرة ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أ كثر وماقرب من المحيط كان أقـل ضوءاً حتى ينتهى الى الظلمة عند محيط الدائرة الذى ما أضـاء موقعـه من الأرض قط وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء اذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع اشد مايكون فإن كان الموضع مما تبعد الشمس فيه عن مسامتة رؤوس أهله كان شديد البرودة جداً وإن كان مما تدوم

فيه المسامتة كان شديد الحرارة وقد ثبت فى علم الهيئة أن بقاع الأرض التى على خط الإستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين فى العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان . وهى فى سائر العام ستة أشهر جنوبا منهم وستة أشهر شمالا منهم ، فليس عندهم حر مفرط ، ولا برد مفرط . وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة .

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وإنما نبهناك عليه لأنه من الأمور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن « حى بن يقظان » من جملة من تكون فى تلك البقعة من غير أم ولا أب ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك فقال :

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الأكناف كثيرة الفوائد عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر ، فعضلها ومنعها من الأزواج إذ لم يجد لها كفئا . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سراً على وجه جائز فى مذهبهم المشهور فى زمنهم ثم إنها حملت منه فوضعت طفلا . فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها وضعته فى تابوت أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع وخرجت به فى أول الليل فى جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر وقلبها يحترق صبابة به وخوفا عليه ثم إنها ودعته ، وقالت :

« اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئا مذكوراً ورزقته فى ظلمات الأحشاء وتكفلت به حتى تم واستوى وأنا قد سلمته إلى لطفك ، ورجوت له فضلك خوفا من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد . فكن له ولا تسلمه يا أرحم الراحمين » .

ثم قذفت به في اليم فصادف ذلك جرى الماء بقوة المد فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها .

وكان المد يصل فى ذلك الوقت الى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام . فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة مستورة عن الرياح والمطر محجوبة عن الشمس تزور عنها إذا طلعت وتميل إذا غربت . ثم أخذ الماء فى النقص والجزر عن التابوت الذى فيـــه الطفل وبقى التابوت فى ذلك الموضع وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وتراكمت بعد ذلك حتى سدت باب الأجمة على التابوت، وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة . فكان المد لا ينتهى إليها . وكانت مسامير التابوت قد قلقت وألواحه قد اضطربت عند رمى الماء إياه فى تلك الأجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث وعالج الحركة فوقع صوته فى أذن ظبية فقدت طلاها ، خرج من كناسه فحمله العقاب . فلما سمعت الصوت ظنته ولدها فتتبعت الصوت وهى تتخيل طلاها حتى وصلت الى التابوت ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنت الظبية وحنت عليه ورئمت به وألقمته حلمتها وأروته لبنا سائغا . وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى .

* * *

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد .

ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل فى أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم .

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطنا من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب

باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل فى القوى وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً وكان بعضها يفضل بعضا فى اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه بمزاج الإنسان فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث فى الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائى فى غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند الحق إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم .

فمن الأجسام ما لا يستضاء به وهو الهواء الشفاف جدا ومنها مايستضاء به بعض استضاءة وهى الأجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف فى قبول الضياء وتختلف بحسب ذلك ألوانها . ومنها مايستضاء به غاية الاستضاءة وهى الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها .

فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص حدثت فيها النار لإفراط الضياء وكذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى فياض أبدا على جميع الموجودات فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد وهو الجمادات التى لا حياة لها وهذه بمنزلة الهواء فى المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه وهى أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة فى المثال المتقدم ومنها مايظهر أثره فيه ظهورا كثيرا وهى أنواع الحيوان وهى الصقيلة فى المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكى صورة الشمس ومثالها وكذلك أيضا من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح

أنه يحكى الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة . وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم على صورته » فان قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور فى حقها وتبقى هى وحدها وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهـــذا لا يكون إلا للانبياء صلوات الله عليهم أجمعين وهذا كله مبين فى مواضعه اللائقة به . فليرجع الى تمام ما حكوه فى وصف ذلك التخلق .

قالوا ، فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى فى كمالها فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة ثلاث قرارات بينها حجب لطيفة ومسالك نافذة وامتلأت بمثل ذلك الهوائى الذى امتلأت منه القرارة الأولى إلا أنه ألطف منه .

وسكن فى هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحدة طائفة من تلك القوى التى خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها . وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها إلى الروح الأول بالقرارة الأولى .

وتكون أيضا بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسما هوائياً إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن فى هـــذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة وتوكلت بحفظها والقيام عليها فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة أول ما تخلق من تلك المتخمرة الكبرى على الترتيب الذى ذكرناه.

واحتاج بعضها إلى بعض فالأولى منها حاجتها إلى الأخريين حاجة استخدام وتسخير والأخريان حاجتها إلى الأولى حاجة المرؤوس الى الرئيس والمدبر الى المدبر وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس .

وأحـــدهما وهو الثانى أتم رئاسة من الثالث فالأول منها لما تعلق به الروح

واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبري وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحدق به على شكله وتكون لحماً صلباً وصار عليه غلاف صفاقي يحفظه.

وسمي العضو كله قلباً واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات الى شيء يمده ويغذوه . يخلف ما تحلل منه على الدوام وإلا لم يطل بقاؤه واحتاج أيضا الى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه وبما يخالفه فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التى أصلها منه بحاجته الواحدة وتكفل له العضـــو الآخر بحاجته الأخرى ..

وكان المتكفل بالحس هو « الدماغ » والمتكفل بالغذاء هو « الكبد » واحتاج كل واحد من هذين إليه فى أن يمدهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التى أصلها منه . فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق بعضهـا أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة فكانت الشرايين والعروق .

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضـــاء بجملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون فى خلقة الجنين فى الرحم لم يغادروا من ذلك شيئاً الى أن كمل خلقه وتمت أعضاؤه وحصل فى حد خروج الجنين من البطن واستعانوا فى وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه فى خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها فلما كمل واشتقت عنه تلك الأغشية بشبه المخاض وتصدع باقى الطينة إذ كان لحقه الجفاف .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه فلبته « ظبية » فقدت طلاها .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هـذا الموضع وما وصفته الطائفة الأولى فى معنى التربية فقالوا جميعاً . إن الظبية التى تكفلت به وافقت خصبا ومرعى أثيثاً ،

فكثر لحمها ودر لبنها حتى قامت بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه الا لضرورة الرعى . والف الطفل تلك الظبية حتى كانت بحيث اذا هى أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية الى ان تم له حولان وتدرج فى المشى واثغر فكان يتبع تلك الظبية وكانت هى ترفق به وترحمه وتحمله الى مواضع فيها شجر مثمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وما كان منها صلب القشر وكسرته له بطواحينها ومتى عاد الى اللبن اروته ومتى ظمىء الى الماء اوردته ومتى ضحا ظللته ومتى خصر ادفأته واذا جن الليل صرفته الى مكانه الأول وجللته بنفسها وبريش كان هناك مما ملىء به التابوت اولا فى وقت وضع الطفل فيه . وكان فى غدوهما ورواحها قد الفها ربرب يسرح ويعيش ويبيت معها حيث مبيتها .

فما زال الطفل مع الظبى على تلك الحال يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء فى الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع إذ للحيوانات فى هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ولم تنكره ولا أنكرها. فلما ثبت فى نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض .

وكان فى ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار و (أنواع) الريش وكان يرى مالها من سرعة العدو وقوة البطش وما لها من الأسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصى والمخالب .

ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العرى وعدم السلاح وضعف العدو ، وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه عليها فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار عن شيء منها يرى أترابه من أولاد الظباء . قد نبتت لها قرون ، بعد أن لم تكن وصارت قوية بعد ضعفها فى العدو . ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك فكان يفكر فى ذلك ولا يدرى ماسببه . وكان ينظر إلى ذوى العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شبيها فيهم . وكان أيضا ينظر الى مخارج الفضول من سائر الحيوان فيراها مستورة ، أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب وأما مخرج أرقها فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت أيضا أخفى قضبانا منه فكان ذلك كله يكر به ويسوؤه . فلما طال همه فى ذلك كله وهو قد قارب سبعة أعوام ويئس من أن يكمل له ذلك وما قد أضر به نقصه اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئا جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه ، علق به تلك الأوراق ، فلم يلبث إلا يسيرا حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط عنه فما زال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة وربما كان ذلك أطول لبقائه إلا أنه على كل حال قصير المدة واتخذ من أغصان الشجر عصيا سوى أطرافها وعدل متنها . وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل الضعيف منها ويقاوم القوى منها فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ورأى أن ليده فضلا كثيرا على أيديها إذ أمكن له بها ستر عورته واتخاذ العصى التى يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعى .

وفى خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء فى تجديد الأوراق التى كان يستتر بها .

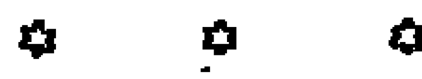
فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذنات الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل الى أن صادف فى بعض الأيام نسرا ميتا فهدى الى نيل أمله منه واغتنم الفرصة فيه اذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه صحاحا كما هى وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره والأخرى على سرته وماتحتها وعلق الذنب من خلفه وعلق الجناحين على عضديه فأكسبه ذلك سترا ودفئا ومهابة فى نفوس جميع الوحوش حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

فصار لا يدنو اليه شىء منها سوى الظبية التى كانت أرضعته وربته فإنها لم تفارقه ولا فارقها الى أن أسنت وضعفت فكان يرتاد بها المراعى الخصبة ويجتنى لها الثمرات الحلوة ويطعمها .

وما زال الهزال والضعف يستولى عليها ويتوالى الى ان ادركها الموت فسكنت حركاتها بالجملة وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبى على تلك الحالة جزع جزعا شديدا وكادت نفسه تفيض أسفا عليها . فكان يناديها بالصوت الذى كانت عادتها ان تجيبه عند سماعه ويصيح بأشد ما يقدر عليه فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيرا .

فكان ينظر الى أذنيها والى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة وكذلك كان ينظر الى جميع أعضائها فلا يرى بشىء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها فترجع الى ما كانت عليه ، فلم يتأت له شىء من ذلك ولا استطاعه ، وكان الذى أرشده لهذا الرأى ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك ، لانه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبها بشىء لا يبصر شيئا حتى يزول ذلك

العائق ، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعيه فى أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم من الروائح شيئاً حتى يفتح أنفه . فاعتقد من اجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال .



فلما نظر الى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو — وقع فى خاطره أن الآفة التى نزلت بها إنما هى فى عضو غائب عن العيان مستكن فى باطن الجسد وأن ذلك العضو لا يغنى عنه فى فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة وشملت العطلة وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك فى الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لاتجويف فيها إلا القحف والصدر والبطن فوقع فى نفسه أن العضو الذى بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو فى الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة إذا كان قد استقر فى نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة اليه وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه فى الوسط . وكان أيضاً إذا رجع الى ذاته شعر بمثل هذا العضو فى صدره ولأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن والأنف والعين ويقدر مفارقتها فيأتى له أنه كان يستغنى عنها ، وكان يقدر فى رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغنى عنه فإذا فكر فى الشىء الذى يجده فى صدره لم يأت له الاستغناء عنه طرفة

غيظ . وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقى من صياصيهم على صدوه ، لشعوره بالشيء الذى فيه .

فلما جزم بالحكم بأن العضو الذى نزلت به الآفة إنما هو فى صدرها أجمع على البحث عليه والتنقير عنه لعله يظفر به ويرى آفته فيزيلها . ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التى نزلت بها أولا فيكون سعيه عليها .

ثم إنه فكر هل رأى من الوحوش وسواها من صار فى مثل تلك الحال ثم عاد الى مثل حاله الأول ، فلم يجد شيئاً فحصل له من ذلك اليأس من رجوعها الى حالها إن هو تركها وبقى له بعض رجاء فى رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

فحزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة أشباه السكاكين وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذى بين الأضلاع وأفضى الى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قوياً فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو . وطمع بأنه إذا تجاوزه ألفى مطلوبه ، فحاول شقه فصعب عليه لعدم الآلات ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب ، فاستجدها ثانية واستحدها وتلطف فى خرق الحجاب حتى انخرق له فأفضى الى الرئة فظن أولا أنها مطلوبة فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها .

وكان أولا إنما وجد منها نصفها الذى هو فى الجانب الواحد ، فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا فى الوسط فى عرض البدن كما هو فى الوسط فى طوله . فما زال يفتش فى وسط الصدر حتى ألفى «القلب» وهو مجلل بغشاء فى غاية القوة مربوط بعلائق فى غاية الوثاقة والرئة

منطيفة به من الجهة التى بدأ بالشق منها ، فقال فى نفسه . « إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ما له من هـذه الجهة فهو فى حقيقـة الوسط ، ولا محالة أنه مطلوبى ، لا سيما مع ما أرى له من حسن الوضـع وجمال الشـكل وقلة التشتت وقوة اللحم وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذى لم أر مثله لشىء من الأعضاء» .

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر فوجد فيه الحجاب المستبطن للاضلاع ووجد الرئة على ما وجدها من هـذه الجهة . فحكم بأن ذلك العضـو هو مطلوبه فحاول هتك حجابه وشق شغافه فبكد واستـكراه ما قدر على ذلك بعد استفراغ مجهـــوده .

وجرد القلب فرآه مصمتا من كل جهة فنظر هل يرى فيه آفة ظـاهرة ، فلم ير فيه شيئاً فشد عليه يده فتبين له أن فيه تجويفاً ، فقال : « لعل مطلوبى الأقصى إنما هو فى داخل هذا العضو وأنا حتى الآن لم أصل إليه » .

فشق عليه فألفى فيه تجويفين اثنين أحـــدهما من الجهـة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى والذى من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقـد والذى من الجهـة اليسرى خال لا شىء فيه ، فقال : « لن يعدو مطلبى أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين » ثم قال : « أما هـذا البيت الأيمن فلا أرى فيـه غير هـذا الدم المنعقـد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى صـار الجسد كله إلى هـذا الحال » إذ كان قد شـاهد أن الدماء كلها متى سالت وخرجت وانعقدت وجمدت ولم يكن هذا إلا دما كسائر الدماء وأنا أرى أن هذا الدم موجود فى سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر . وأنا ليس مطلوبى شيئا بهذه الصلة إنما مطلوبى الشىء الذى يختص به هـذا الموضع الذى أجدنى لا أستغنى عنه طرفة عين واليه كان انبعاثى من أول .

وأما هذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش والحجارة فسال مني كثير منه فما ضرني ذلك ولا أفقدني شيئا من أعمالي فهذا بيت ليس فيه مطلوبي . وأما هذا البيت الأيسر فأراه خاليا لاشيء فيه وما أرى ذلك الباطل فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلا ، ما أرى إلا أن مطلوبي كان فيه . فارتحل عنه وأخلاه ، وعند ذلك طرأ على الجسد من العطلة ماطرأ فقد الإدراك وعدم الحراك ،

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ماحدث فصار عنده الجسد كله خسيساً لاقدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ماهو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارها ؟ وما السبب الذي كره اليه الجسد حتى فارقه ان كان خرج مختاراً ؟ .

وتشتت فكره في ذلك كله وسلا عن ذلك الجسد وطرحه وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته انما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الافعال كلها لا هذا الجسد العاطل ، وأن هذ الجسد بجملته انما هو كالآلة لذلك وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد ومحركه لم يبق له شوق إلا إليه .

* * *

وفى خلال ذلك نتن ذلك الجسد وقامت منه روائح كريهة فزادت نفرته عنه وود أن لايراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فقال فى نفسه : « ماأحسن ماصنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه وإن كان اساء فى قتله إياه وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمى » ، فحفر حفرة وألقى جسد أمة ، وحثا عليها التراب وبقى يتفكر فى ذلك الشىء المصرف للجسد ولايدرى ماهو غير انه كان ينظر إلى اشخاص الظباء كلها فيراها على شكل أمه وعلى صورتها فكان يغلب على ظنة ان كل واحد منها انما يحركه ويصرفه شىء هو مثل الشىء الذى كان يحرك امه ويصرفها ، فكان يألف الظباء ويحن اليها لمكان ذلك الشبه .

وبقى على ذلك برهة من الزمان يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ويتطلب هل يرى او يجد لنفسة شبيها حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباها كثيرة فلا يجد شيئا من ذلك وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة فيعتقد انه ليس فى الوجوه سوى جزيرته تلك .

واتفق فى بعض الأحيان ان انقدحت نار فى اجمة قلخ على سبيل المحاكة .

فلما بصر بها رأى منظراً هاله وخلقا لم يعتده قبل فوقف يتعجب منها مليا وما يزال يدنو منها شيئا فشيئا فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب حتى لاتعلق بشىء الا أتت علية وأحالته الى نفسها فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى فى طباعة من الجرأة والقوة على أن يمد يده اليها وأراد أن يأخذ منها شيئا ، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ

قبساً لم تستول النار على جميعه فأخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه الآخر فتأتى له ذلك وحمله الى موضعــه الذى كان يأوى إليه وكان قد خلا فى جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك .

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ويتعهدها ليلا ونهارا استحساناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسه بها ليلا لأنها كانت تقوم له مقام الشمس فى الضياء والدفء فعظم بها ولوعه واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه . وكان دائما يراها تتحرك الى جهة فوق وتطلب العلو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يشاهدها .

وكان يختبر قوتها فى جميع الأشياء بأن يلقيها فيها ، فيراها مستولية عليها إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذى كان يلقيه للاحتراق أو ضعفــه .

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شىء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر الى ساحله - فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره تحركت شهوته اليه فأكل منه شيئاً فاستطابه فاعتاد بذلك أكل اللحم فصرف الحيلة فى صيد البر والبحر ، حتى مهر فى ذلك .

وزادت محبته للنار إذ تأتى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شىء لم يأت له قبل ذلك فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع فى نفسه أن الشىء الذى ارتحل من قلب أمه الظبية التى أنشأته كان من جوهر هذا الموجود أو من شىء يجانسه . وأكد ذلك فى ظنه ماكان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته من بعد موته وكل هذا دائم لا يختل وما كان يجده فى نفسه من شدة الحرارة عند صدره بإزاء الموضع الذى كان قد شق عليه من الظبية

فوقع فى نفسه أنه لو أخذ حيوانا حيا وشق قلبه ونظر الى ذلك التجويف الذى صادفه خالياً عندما شق عليه فى أمه الظبية لرآه فى هذا الحيوان وهو مملوء بذلك الشىء الساكن فيه ، وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شىء من الضوء والحرارة أم لا ؟ فعمد الى بعض الوحوش واستوثق منه كتافاً وشقه على الصفة التى شق بها الظبية حتى وصل الى القلب فقصد أولا الى الجهة اليسرى منه وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة فى حد كاد يحرقه ومات الحيوان ذلك على الفور .

فصح عنده أن ذلك البخار الحار هوالذى كان يحرك هذا الحيوان وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحركت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ؟ وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبقى ؟ ومن أين يستمد ؟ وكيف لا تنفذ حرارته ؟

فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة حتى بلغ فى ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيرا بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعث منه.

وإن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له أو مؤدية عنه . وإن منزلة ذلك الروح الروح فى تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ويصيد جميع صيد البحر والبر فيعد لكل جنس آلة يصيده بها والتى يحارب بها تنقسم الى مايدفع به نكاية غيره وإلى ما ينكس بها غيره .

وكذلك آلات الصيد تنقسم الى ما يصلح لحيوان البحر والى ما يصلح لحيوان البر ، وكذلك الأشياء التى يشرح بها تنقسم الى مايصلح للشق والى مايصلح للكسر والى ما يصلح للثقب . والبدن واحد وهو يصرف ذلك فى أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة وبحسب الغايات التى تلتمس بذلك التصريف .

لذلك — ذلك الروح الحيوانى واحد وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصارا وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شما ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذواقا ، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسا واذا عمل بالعضو كان فعله حركة واذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء .

ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه ولا يتم لشىء من هذه فعل إلا بما يصل اليها من ذلك الروح على الطريق التى تسمى عصبا ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو . وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ والدماغ يستمد الروح من القلب والدماغ فيه أرواح كثيرة لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل وصار بمنزلة الآلة المطرحة التى لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فنى أو تحلل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله ، وصار الى حالة الموت فانتهى به هذا النحو من النظر الى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه وذلك أحد وعشرون عاما .

* * *

وفى خلال هذه المدة المذكورة تفنن فى وجوه حيله واكتسى بجلود الحيوانات التى كان يشرحها واحتذى بها واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الخطمية والخبازى والقنب وكل نبات ذى خيط .

وكان أصل اهتدائه الى ذلك أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوى والقصب المحدد على الحجارة واهتدى الى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزنا وبيتا لفضلة غذائه وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه الى بعض لئلا يصل اليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة فى بعض شئونه.

واستألف جوارح الطير ليستعين بها فى الصيد واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصى البقر الوحشية شبه الأسنة وركبها فى القصب القوى وفى عصى الزان وغيرها واستعان فى ذلك بالنار وبحروف الحجارة حتى صارت شبه الرماح واتخذ ترسه من جلود مضاعفة كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعى .

ولما رأى أن يده تفى له بكل ما فاته من ذلك — وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هربا فكر فى وجه الحيلة فى ذلك فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ويحسن اليها بإعداد الغذاء التى يصلح لها حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها . وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فاتخذ منها مايصلح له وراضها حتى كمل له بها غرضه وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأتى له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التى صعبت عليه الحيلة فى أخذها ، وإنما تفنن فى هذه الأمور كلها فى وقت اشتغاله بالتشريح وشهوته فى وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان وبماذا تختلف وذلك فى المدة التى حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاما .



ثم إنه بعد ذلك أخذ فى مآخذ أخر فتصفح جميع الأجسام التى فى عالم الكون

والفساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والمـــاء والبخار والثلج والبرد والدخان والجليد واللهيب والحر ، فرأى لها أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة وحركات متفقة ومتضادة وأنعم النظر فى ذلك وتثبت فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض وأنها من الجهة التى تتفق بها واحدة ومن الجهة التى تختلف فيهـا متغايرة ومتكثرة ، فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وماينفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر وينتشر له الوجود انتشارا لا يضبط .

وكانت تتكثر عنده أيضا ذاته لأنه كان ينظر الى اختلاف أعضائه وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه وكان ينظر الى كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة الى أجزاء كثيرة جدا فيحكم على ذاته بالكثرة وكذلك على ذات كل شىء . ثم كان يرجع الى نظر آخر من طريق ثان فيرى أن أعضاءه وإن كانت كثيرة فهى متصلة كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها بوجه فهى فى حكم الواحد وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل اليها من قوة الروح الحيوانى الذى انتهى إليه نظره أولا وأن ذلك الروح واحد فى ذاته وهو أيضا حقيقـــة الذات وسائر الأعضاء كلها كالآلات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل الى جميع أنواع الحيوان فيرى كل شخص منهـا واحدا بهـذا النوع من النظر ثم كان ينظر الى نوع منها كالظباء والخيل والحمير وأصناف الطير صنفا صنفا فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضا فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافا إلا فى أشياء يسيرة بالإضافة الى ما اتفقت فيه .

وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شيء واحد وأنه يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة وأنه لوأمكن أن يجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب منه ويجعل فى وعاء واحد لكان كله شيئاً واحداً بمنزلة ماء واحد أوشراب واحد يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك.

فهو فى حالتى تفريقه وجمعه شيء واحد وإنما عرض له التكثر بوجه ما، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحدا ويجعل كثرة أشخاصه منزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد التى لم تكن كثيرة فى الحقيقة .

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس وتتغذى وتتحرك بالإرادة الى أى جهة شاءت وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أخص أفعال الروح الحيوانى وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى .

فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض وهو فى أصله واحد . وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد وبعد ذلك فكما أن ذلك الماء كله واحد فكذلك الروح الحيوانى واحد وإن عرض له التكثر بوجه ما .

فكان يرى جنس الحيوان كله واحدا بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع الى أنواع النبات على اختلافها فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضا فى الأغصان والورق والزهر والثمر والأفعال فكان يقيسها بالحيوان ويعلم أن لها شيئا واحدا اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشيء واحد.

وكذلك كان ينظر الى جنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله فى أنه يتغذى وينمو .

ثم كان يجمع فى نفسه جنس الحيوان وجنس النبات فيراهما جميعاً متفقين فى الاغتذاء والنمو إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والإدراك والتحرك وربما ظهر فى النبات شىء شبيه به مثل تحول وجوه الزهر الى جهة الشمس وتحرك عروقه الى جهة الغذاء وأشباه ذلك فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شىء واحد بسبب شىء واحد مشترك بينهما هو فى أحدهما أتم وأكمل وفى الآخر قد عاقه عائق ما وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين أحدهما جامد والآخر سيال فيتحد عنده النبات والحيوان .

ثم ينظر الى الأجسام التى لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو من الحجارة والتراب،والماءوالهواءواللهبفيرىأنها أجسام مقدر لهاطولوعرض وعمق، وأنها لاتختلف إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لالون له وبعضها حار وبعضها بارد ونحو ذلك من الاختلافات .

وكان يرى أن الحار منها يصير باردا والبارد (يصير) حارا وكان يرى الماء يصير بخارا والبخار يصير ماء والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهيباً ودخاناً، والدخان إذا وافق فى صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية . فظهر له بهذا التأمل أن جميعها شىء واحد فى الحقيقة وإن لحقتها الكثرة بوجه عام فذلك مثلما لحقت الكثرة للحيوان والنبات .

ثم ينظر الى الشىء الذى اتحد عنده النبات والحيوان فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام له طول وعرض وعمق وهو إما حار وإما بارد كواحد من هذه الأجسام التى لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التى تظهر عنها بالآلات

الحيوانية والنباتية لا غير ، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية وإنما تسرى اليه من شيء آخر ولو سرت الى هذه الأجسام الأخر لكانت مثله

فكان ينظر اليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال التى تظهر ببادىء الرأى أنها صادرة عنه فكان يرى أنه ليس إلا جسما من هذه الأجسام فيظهر له بهذا التأمل أن الأجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها متحركها وساكنها إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالا بآلات ولا يدرى هل تلك الأفعال ذاتية لها أو سارية اليها من غيرها.

وكان فى هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى .

وبقى بحكم هذه الحالة مدة .

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها . وهى التى عنده تارة شيء واحداً وتارة كثيرة كثرة لا نهاية لها فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك الى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء إذا حصل تحت الماء ، وإما أن يتحرك الى الجهة المضادة لتلك الجهة وهى جهة السفل مثل الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات ، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن احدى هاتين الحركتين وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً فلا يمكنه أن يخرقه ولو مكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر ولذلك إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله الى جهة السفل طالباً للنزول .

وكذلك الدخان فى صعوده لا ينثنى إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه فحينئذ ينعطف يميناً وشمالا ثم إذا تخلص من تلك القبة خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه .

وكان يرى الهواء إذا ملىء به زق وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافى موضع الهواء وذلك بخروجه من تحت الماء فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل الى جهة العلو الذى كان يوجد منه قبل ذلك .

ونظر هل يجد جسما يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل الى إحداهما فى وقت ما فلم يجد ذلك فى الأجسام التى لديه وإنما طلب ذلك لأنه طمع أن يجده فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم دون أن يقترن به وصف من الأوصاف التى هى منشأ التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر الى الأجسام التى هى أقل الأجسام حملا للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة فنظر الى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لما وجد جسم إلا وهما له ، ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة والخفيف لا يوجد فيه الثقل وهما لا محالة جسمان ولكل منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته وذلك المعنى هو الذى به غاير كل واحد منهما الآخر ولولا ذلك لكانا شيئا واحداً من جميع الوجوه .

فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف مركبة من معنيين : أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً وهو معنى الجسمية والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر وهما إما الثقل فى أحدهما وإما الخفة فى الآخر المقترنان بمعنى الجسمية أى المعنى الذى يحرك أحدهما علوا والآخر سفلا .

وكذلك نظر الى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة

وجود كل واحد منها مركبة من معنى الجسمية ومن شىء آخر زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى إذ هى صور لا تدرك بالحس وإنما تدرك بضرب « ما » من النظر العقلى .

ولاح له فى جملة ما لاح من ذلك أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب وهو الذى تقدم شرحه .

أولا :

لابد له أيضا من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التى تختص به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات : وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية .

وكذلك أيضا للشىء الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان شىء يخصه هو فصله وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس النباتية .

وكذلك لجميع أجسام الجمادات — وهى ما عدا الحيوان والنبات معا فى عالم الكون والفساد — شىء يخصها به يفعل كل واحد منها فعله الذى يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها وذلك الشىء هو فصل كل واحد منها وهو الذى يعبر النظار عنه بالطبيعة .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيوانى الذى كان تشوقه اليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية وأن معنى هذه الجسمية مشترك ولسائر الأجسام والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده هان عنده معنى الجسمية فأطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثانى وهو الذى يعبر عنه

بالنفس فتشوق الى التحقق به فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هى أجسام بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بها بعضها عن بعض فتتبع ذلك وحصره فى نفسه فرأى جملة من الأجسام تشترك فى صورة ما يصدر عنها فعل ما أو أفعال ما ورأى فريقا من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال ما . ورأى طائفة من ذلك الفريق فى الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال ما خاصه بها . مثال ذلك أن الأجسام الأرضية كلها مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان وسائر الأجسام هى جملة واحدة تشترك فى صورة واحدة تصدر عنها الحركة الى أسفل ما لم يعقها عائق عن النزول .

ومتى حركت الى جهة العلو بالقسر ثم تركت تحركت بصورتها الى أسفل . وفريق من هذه الجملة وهو النبات والحيوان مع مشاركته الجملة المتقدمة فى تلك الصورة يزيد عليها صورة أخرى يصدر عنها التغذى والنمو .

والتغذى : هو أن يخلف المتغذى بدل ما تحلل بالفعل منه بواسطة القوة الغاذية التى تحيل ما حصل له كمال الاستعداد بسبب القوة الهاضمة من الغذاء بالقوة الواصلة بواسطة الجاذبية الى مشاكلة جوهر المتغذى حفظاً لشخصه وتكميلا لمقداره .

والنمو : هو الزيادة بواسطة القوة النامية وهى التى تزيد فى أقطار الجسم أعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما تدخل فى أجزائه من الغذاء .

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما وهى المعبر عنها بالنفس النباتية .

وطائفة من هذا الفريق وهو الحيوان خاصة مع مشاركته الفريق المتقدم فى الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة يصدر عنها الحس والتنقل من حيز الى آخر .

ورأى ايضا كل نوع من انواع الحيوان له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع وينفصل بها متميزاً عنها .

فعلم ان ذلك صادر له عن صورة تخصه هى زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك فتبين له أن الأجسام المحسوسات التى فى عالم الكون والفساد بعضها تلتئم حقيقته من معانى كثيرة زائدة على معنى الجسمية وبعضها من معان أقل وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر . فطلب أولا الوقوف على حقيقة صورة الشىء الذى تلتئم حقيقته من أقل الأشياء ورأى أن الحيوان والنبات لا تلتئم حقائقها إلا من معان كثيرة لتفنن أفعالها فأخر التفكير فى صورها . وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه . وكذلك رأى أن الماء شىء قليل التركيب لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال وكذلك رأى النار والهواء .

وقد كان سبق إلى ظنه أولا أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض وأن لها شيئا واحدا تشترك فيه وهو معنى الجسمية وأن ذلك الشىء ينبغى أن يكون خلوا من المعانى التى تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ولا أن يكون حارا ولا أن يكون باردا ولا أن يكون رطبا ولا يابسا لأن كل واحد من هذه الأوصاف لا يعم جميع الأجسام فليست إذن للجسم بما هو جسم فاذا امكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة عن

الجسمية فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ولا يمكن ان تكون فيه صفة إلا وهى تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور .

فنظر هل يجد وصفا واحدا يعم جميع الأجسام ، حيها وجامدها ، فلم يجد شيئا يعم الأجسام كلها إلا معنى الامتداد الموجود فى جميعها فى الأقطار الثلاثة التى يعبر عنها بالطول والعرض والعمق فعلم ان هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلوا من سائر الصور .

ثم تفكر فى هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة هل هو معنى الجسم بعينه وليس ثم معنى آخر أو ليس الأمر كذلك ؟ فرأى ان وراء هذا الامتداد معنى آخر هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد وحده لا يمكن ان يقوم بنفسه كما ان ذلك الشىء الممتد لا يمكن أن يقوم دون امتداد .

واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين مثلا فرأى انه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلا كان له طول وعرض وعمق على قدر ما . ثم إن تلك الكرة بعينها لو اخذت وردت الى شكل مكعب او بيضى لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق وصارت على قدر آخر غير الذى كانت عليه . والطين واحد بعينه لم يتبدل غير انه لا بد له من طول وعرض وعمق على اى قدر كان ولا يمكن ان تعرى عنها غير أنها لتعاقبها عليه تبين له انها معنى على حياله ولكونه لا يعرى بالجملة عنها تبين له انها من حقيقته .

فلاح له بهذا الاعتبار ان الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين : أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة فى هذا المثال . والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها او المكعب أو اى شكل كان به ؛ وانه لا يفهم

الجسم الا مركبا من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر . ولكن الذى يمكن ان يتبدل ويتعاقب على اوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور والذى يثبت على حال واحدة وهو الذى ينزل بمنزلة الطين المتقدم يشبه معنى الجنسية التى لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظار المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة .

* * *

فلما انتهى نظره الى هذا الحد وفارق المحسوس بعض مفارقة وأشرف على تخوم العالم العقلى استوحش وحن الى ما ألفه من عالم الحس فتقهقر قليلا وترك الجسم على الإطلاق إذ هذا الأمر لا يدركه الحس ولا يقدر على تناوله وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التى شاهدها وهى تلك الأربعة التى كان قد وقف نظره عليها.

فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ظهر منه برد محسوس وطلب النزول الى اسفل فإذا سخن أولا إما بالنار وإما بحرارة الشمس زال عنه البرد أولا وبقى فيه طلب النزول فإذا فرط عليه بالتسخين زال عنه طلب النزول الى اسفل وصار يطلب الصعود إلى فوق فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا ابدأ يصدران عنه وعن صورته ولم يعرف من صورته اكثر من صدور هذين الفعلين عنها فلما زال هذان الفعلان إذن بطل حكم الصورة فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه افعال من شأنها ان تصدر عن صورة أخرى وحدثت له صورة اخرى بعد ان لم تكن وصدر عنه بها افعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى .

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث . فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساما على العموم دون تفصيل .

ثم إنه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل . ثم إنه نظر الى ذوات الصور فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فإنه إذا أفرط عليه التسخين إستعد للحركة الى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو صورته إذا ليس ههنا إلا جسم وأشياء تحس عنه بعد أن لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وإنما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها وهذا المعنى الذي لاح له هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » ، وفي محكم التنزيل « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه وهي التي كانت فكرته أبداً فيها فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار الى الفاعل المختار فاطرحها كلها وانتقلت فكرته الى الأجسام السماوية .

٭ ٭ ٭

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه وذلك ثمانية وعشرون عاما فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق لا ينفك شىء منها عن هذه الصفة وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم فهى إذن كلها أجسام ثم تفكر هل هى ممتدة إلى غير نهاية وذاهبة أبداً فى الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية أو هى متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شىء من الامتداد؟ فتحير فى ذلك بعض حيرة . ثم إنه بقوة نظره وذكاء خاطره رأى أن جسما لا نهاية له أمر باطل وشىء لا يمكن ومعنى لا يعقل وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال أما هذا الجسم السماوى فهو متناه من الجهة التى تلينى والناحية التى وقع عليها حسى فهذا لا أشك فيه لأننى أدركه ببصرى وأما الجهة التى تقابل هذه الجهة وهى التى يداخلنى فيها الشك فإنى أيضا أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية لأنى إن تخيلت بأن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ويمران فى سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهى ثم أخذ ما بقى منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذى لم يقطع منه شىء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شىء وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التى يقال إنها غير متناهية فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر فيكون الذى قطع منه جزء مساويا للذى لم يقطع منه شىء وهو محال كما أو الكل مثل الجزء محال وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهيا فاذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولا وقد كان متناهيا صار كله أيضا متناهيا وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر

الذى لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه فذلك أيضا متناه .

فالجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط متناه وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط فكل جسم متناه .

فاذا فرضنا أن جسما غير متناه فقد فرضنا باطلا ومحالا .

. . . .

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التى تنبهت لمثل هذه الحجة أن جسم السماء متناه أراد أن يعرف على أى شكل هو ، وكيفية انقطاعه بالسطوح التى تحده أولا إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك .

وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب حتى كانت أصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين إحداهما حول القطب الجنوبى وهى مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالى وهى مدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه أولا كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الأحوال فى الجنوب والشمال وكان القطبان معا ظاهرين له وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معا فكان يرى غروبهما معا واطرد له ذلك فى جميع الكواكب وفى جميع الأوقات فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها بالمغرب وما رآه أيضا من

أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة فى بعض الأوقات أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها فى حال القرب أعظم مما يراها فى حال البعد لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول فلما لم يكن شىء من ذلك تحقق عنده كروية الشكل .

وما زال يتصفح حركة القمر فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة وظهر له أن حركاتها لا تكون الا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة فى فلك واحد هو أعلاها وهو الذى يحرك الكل من المشرق الى المغرب فى اليوم والليلة وشرح كيفية انتقاله ومعرفة ذلك يطول وهو مثبت فى الكتب ولا يحتاج منه فى غرضنا الا للقدر الذى أوردناه.

فلما انتهى الى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشىء واحد متصل بعضه ببعض وأن جميع الأجسام التى كان ينظر فيها أولا كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها هى كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه وأنه كله اشبه شىء بشخص من اشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هى بمنزلة اعضاء الحيوان وما فى داخله من عالم الكون والفساد هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التى كثيرا ما يتكون فيها ايضا حيوان كما يتكون فى العالم الأكبر .

✿ ✿ ✿

ومن هنا تبين له ان العالم بكليته كشخص واحد فى الحقيقة قائم محتاج الى فاعل مختار

واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذى اتحدت به عنده الأجسام التى فى عالم الكون والفساد تفكر فى العالم بجملته هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن وخرج الى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك أيضا كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان وكذلك كان يقول: «إذا كان حادثا فلا بد له من محدث وهذا المحدث الذى أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ذلك؟ ألطارىء طرأ عليه ولا شىء هنالك غيره أم لتغير حدث فى ذاته؟ فإن كان فما الذى أحدث ذلك التغير؟ وما زال يفكر فى ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئا واحدا فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه وأنه لابد له من فاعل يخرجه الى الوجود وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشىء من الحواس لأنه لو أدرك بشىء من الحواس لكان جسما من الأجسام، ولو كان جسما من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثا واحتاج الى محدث ولو كان ذلك

المحدث الثاني أيضا جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل ذلك الى غير نهاية (وهو باطل) فإذن لابد للعالم من فاعل وليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس الى ادراكه بشيء من الحواس سبيل لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام أو ما يلحق الأجسام وإذا كان لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل لأن التخيل ليس شيئاً إلا احضار صور المحسوسات بعد غيبها وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليـــه وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق وهو منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام .

وإذا كان فاعلا للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ » .

ورأى أيضا أنه إن اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام إما جسم المحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه ـ وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم وكل قوة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلا المحرك له الى أسفل فإنه إن قسم الحجر نصفين انقسم ثقله نصفين وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً الى غير نهاية كان يتزايد هذا الثقل الى غير نهاية وإن وصل الحجر الى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل أيضاً الى ذلك الحد ولكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه فإذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية فإن وجدنا قوة تفعـــل فعلا

لا نهاية له فهى قوة ليست فى جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له فالواجب على ذلك أن تكون القوة التى تحركه ليست فى جسمه . ولا فى جسم خارج عنه فهى إذن لشىء برىء عن الأجسام . وغير موصوف بشىء من أوصاف الجسمية . وقد كان لاح له فى نظره فى عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم إنما هى من جهة صورته التى هى استعداده لضروب الحركات وأن وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فإذن وجود العالم كله هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء عن المادة وعن صفات الأجسام المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق اليه خيال سبحانه وإذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم به .

فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الأول ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه . والاتصال والانفصال والدخول والخروج هى كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها .

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة الى الصورة إذ لا يقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل المختار تبين له افتقار جميع الموجودات فى وجودها الى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشىء منها إلا به فهو إذن علة لها وهى معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة الى الفاعل متعلقة الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها

وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية وأن جميع الأجسام ومايتصل بها أو يتعلق بها ولو ببعض تعلق هو متناه منقطع ، فإذن العالم كله بمافيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وبخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسماً من الأجسام ثم تحركت يدك فإن ذلك الجسم لامحالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداؤهما معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » .

فلما رأى جميع الموجودات فعله تصفحها من بعد ذا تصفحا على طريق الاعتبار فى قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه فتبين له فى أقل الأشياء الموجودة فضلا عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر » .

ثم تأمل فى جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شىء خلقه ثم هداه لاستعماله فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التى خلقت له فى وجوه المنافع المقصود بها لما انتفع بها الحيوان . وكانت كلا عليه فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء .

ثم إنه مهما نظر شيئا من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل — أى فضيلة كانت — تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله . ومن جوده ومن فعله فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها

وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم وأنه لانسبة لهذه الى تلك فمازال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه .

وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم ، وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطى لكل ذى وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو و « كل شىء هالك إلا وجهه » .

فانتهت به المعرفة الى هذا الحد على رأس خمسة أسابيع من منشئه وذلك خمسة وثلاثون عاما وقد رسخ فى قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة فى كل شىء إلا فيه وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شىء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور الى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه اليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول .

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء أراد أن يعلم بأى شىء حصل له على هذا العلم وبأى قوة أدرك هذا الموجود فتصفح حواسه كلها وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً أو ما هو فى جسم وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات وهى ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام والبصر إنما يدرك الألوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم

والنفس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام وليس لهذه الحواس ادراك شيء سواها. وذلك لأنها قوة شائعة فى الأجسام ومنقسمة بانقسامها فهى لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً ، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة فى شيء منقسم فلا محالة إذا أدركت شيئا من الأشياء فإنه ينقسم بإنقسامها فإذن كل قوة فى جسم فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ماهو فى جسم وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود برىء من صفات الأجسام من جميع الجهات فإذن لا سبيل الى ادراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة فى جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها . وقد كان تبين له أن ادراكه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبين له بذلك أنّ ذاته التى أدركها بها أمر غير جسمانى لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام . وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات فإنها ليست حقيقة ذاته وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود .

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التى يدركها بحواسه ويحيط بها أديمه هان عنده بالجملة جسمه وجعل يتفكر فى تلك الذات الشريفة التى أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ونظر فى ذاته تلك الشريفة هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل أو هى دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى مثل الماء إذا صار هواء والهواء إذا صار ماء والنبات إذا صار تراباً أو رماداً. والتراب إذا صار نباتاً فهذا هو معنى الفساد .

وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو منزه بالجملة من الجسميات فلا يتصور فساده ألبتة .

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن وتخلت عنه . وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها فتصفح جميع القوى المحركة فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة وتارة تكون مدركة بالفعل مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر فإنها تكون مدركة بالقوة ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل ـ وفي حال فتحها واستقبالها للمبصر تكون مدركة بالفعل ـ ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك ـ وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون مدركة بالفعل وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق الى إدراك الشيء المخصوص بها لأنها لم تتعرف به بعد مثل من خلق مكفوف البصر وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ثم صارت بالقوة فإنها ما دامت بالقوة تشتاق الى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرفت بذلك المدرك وتعلقت به وحنت اليه مثل من كان بصيراً ثم عمي فإنه لا يزال يشتاق الى المبصرات.

وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن، يكون الشوق اليه أكثر والتألم لفقده أعظم ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعيد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكماله ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله . فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف

به فلا محالة انه ما دام فاقداً له يكون فى آلام لا نهاية لها كما أن من كان مدركا له على الدوام فإنه يكون فى لذة لا انفصام لها وغبطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لا نهاية لها .

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها ومنزه عن صفات النقص وبرىء منها وتبين أن الشىء الذى به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الصفات المعدة لمثل هذا الإدراك فإنه إذا اطرح البدن بالموت فإما أن يكون قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده .

وأما جميع القوى الجسمانية فإنها تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق أيضا الى مقتضيات تلك القوى ولا تحن اليها ولا تتألم بفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها ، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وإما أن يكون قبل ذلك — فى مدة تصريفه للبدن — وقد تعرف بهذا الموجود وعلم ماهو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق اليها فيبقى فى عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق اليه قبل ذلك وإما أن يبقى فى آلامه بقاء سرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال من الإقبال

والمشاهدة بالفعل ، فهذا إذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التى هى — بالإضافة إلى تلك الحال — آلام وشرور وعوائق .

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذاتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكى توافيه منيته وهو فى حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم .

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه : « هذا وقت يؤخذ منه ،، الله أكبر،، — وأحرم للصلاة » .

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود كل ساعة فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان أو يعترضه خيال من الخيالات أو يناله ألم فى أحد أعضائه أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد .

وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو فى حال الإعراض فيفضى إلى الشقاء الدائم وألم الحجاب .

فساءه حاله ذلك وأعياه الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه لعله ينظر فى بعضها أنها شعرت بهذا الموجود وجعلت تسعى نحوه فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى فى تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح والاستظلال والاستدفاء وتجد

فى ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها . ولم ير شيئا منها ينحرف عن هذا الرأى ولا يسعى لغيره فى وقت من الأوقات فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ولا تعرفت به بوجه من الوجوه وأنها كلها صائرة إلى العدم أو إلى حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان علم أن الحكم له على النبات أولى إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان .

وإذا كان الأكمل إدراكا لم يصل إلى هذه المعرفة فالأنقص إدراكا أحرى أن لا يصل مع أنه رأى أيضا أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات جارية على نسق ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد فحدس حدسا قويا أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة فى أجسام مثل ذاته هو العارفة وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته شيئا بريئا عن الأجسام لا تفسد فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل لأن العوائق التى قطعت به هو دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة لا يوجد مثلها للاجسام السماوية .

ثم إنه تفكر لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التى أشبه بها الأجسام السماوية وقد كان تبين له أولا من أمر العناصر واستحالة بعضها الى بعض وأن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته بل الكون

والفساد متعاقبان عليه أبداً وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ولذلك تؤول الى الفساد وأنه لا يوجد منها شيء صرفا وما كان منها قريبا من أن يكون صرفا خالصا لا شائبة فيه فهو بعيد عن الفساد جدا مثل جسد الذهب والياقوت وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ولذلك هي بعيدة عن الفساد والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له هنالك أيضا أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية وهذه هي الأسطقسات الأربعة ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت أفعاله أقل وبعده عن الحياة أكثر . فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه الى الحياة طريق وصار في حال شبيهة بالعدم وما كان قوام حقيقته بصور أكثر كانت أفعاله أكثر ودخوله في حال الحياة أبلغ وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل الى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم الصورة جملة هو الهيولى والمادة ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم والشيء المتقوم بصورة واحدة هو الأسطقسات الأربعة وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون الفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الأسطقسات ضعيفة الحياة جدا إذ ليست تتحرك الا حركة واحدة وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضدا ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ويطلب ان يغير صورته فوجوده لذلك غير متمكن وحياته ضعيفة والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه .

وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقسات الباقية ويبطل قواها ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقس الغالب فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئا يسيرا كما أن ذلك

الأسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيرا ضعيفا وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها فان الأسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة فإذن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته بل يفعل بعضها فى بعض فعلا متساويا فلا يكون فعل أحد الأسطقسات أظهر فيه ولا يستولى عليه أحدها فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقسات فكأنه لا مضادة لصورته فيستأهل للحياة بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب شديد الاعتدال لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء صار فى حكم الوسط ولم يضاده شىء من الأسطقسات مضادة بينه ، فاستمد بذلك الصورة الحيوانية فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما فى هذه الأرواح الحيوانية مستعدا لأتم ما يكون من الحياة فى عالم الكون والفساد وأن يكون ذلك الروح قريبا من أن يقال إنه لاضد لصورته فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التى لا ضد لصورها ويكون روح ذلك الحيوان وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقسات التى لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ولا إلى جهة السفل بل لو أمكن أن يجعل فى وسط المسافة التى بين المركز وأعلى ما تنتهى إليه النار فى جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول ولو تحرك فى المكان لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ولو تحرك فى الوضع لتحرك على نفسه وكان كروى الشكل إذ لا يمكن غير ذلك فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به قطع بذلك على أنه هو

الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يعدله شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفا أن يكون أخس جزأيه — وهو الجسماني — أشبه الأشياء بالجواهر السماوية — الخارجة عن عالم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم لا يتباين في شيء من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هنالك ولا صفه جسم ولا لاحق بجسم .

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام كما ان الواجب الوجود منزه عنها ورأى ايضا انه يجب عليه ان يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه امكن وان يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله ويجد في تنفيذ إرادته ويسلم الامر له ويرضى بجميع حكمه رضا من قلبه ظاهرا وباطنا بحيث يسر به وإن كان مؤلما لجسمه وضارا به ومتلفا لبدنه بالجملة .

وكذلك أيضا رأى أن فيه شبها من سائر انواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ورأى أيضا ان ذلك البدن لم يخلق له عبثا

ولا قرن به لأمر باطل وأنه يجب عليه أن يتفقد، ويصلح من شأنه وهذا التفقد لايكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق .

وإما عمل يتشبه بالأجسام السماوية .

وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول :

يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة .

والتشبه الثاني :

يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى .

والتشبه الثالث :

يجب عليه من حيث هو هو أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

وكان أولا قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هما في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين .

ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات .

أما التشبه الأول :

فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها إذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة وإنما احتيج الى هـــذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبه الثانى بالاجسام السماوية . فالضرورة تدعو اليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثانى :

فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة يخالطها شوب إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت اليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث :

فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت .

وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتياد مدة طويلة فى التشبه الثانى وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الاول وعلم أن التشبه الأول ـ وإن كان ضرورياً فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضرورى ـ ألزم نفسه أن يجعل لها حظا من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضرورة وهى الكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين .

أحدهما :

ما يمده به من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء .

والآخر .

ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه جزافاً كيفما اتفق ربما وقع فى السرف وأخذ فوق الكفاية فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر فرأى أن الحزم له أن يفرض فيهـــا حدودا لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها وبان له أن الغرض يجب أن يكون فى جنس ما يتغذى به وأى شيء يكون وفى مقداره وفى المدة التى تكون بين العودات اليه . فنظر أولا فى أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب :

إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الاغتذاء بها .

وإما ثمرات النبات الذى قد تم وتناهى وأخرج بزره ليتكون منه آخر من نوعه حفظا له وهى أصناف الفواكه رطبها ويابسها .

وإما حيوان من الحيوانات التى يغتذى بها إما البرية وإما البحرية .

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذى تبين له أن سعادته فى القرب منه وطلب التشبه به ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكان ذلك إعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب

منه والتشبه به فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك الى فساد جسمه فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين وتسامح فى أخف الاعتراضين ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذى يتبين له بعد هذا .

فأما إن كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن فى أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل وذلك مثل لحوم الفواكه التى قد تناهت فى الطيب وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه فى موضع لا يصلح للنبات مثل الصفاة والسبخة ونحوهما فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذى كالتفاح والكمثرى والاجاص ونحوها . كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التى لا تغذو منها إلا نفس البذر كالجوز والقسطل وإما من البقول التى لم تصل بعد حد كمالها .

والشرط عليه فى هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً وأن لا يستأصل أصولها ولا يفنى بذرها . فإن عدم هذه فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه . والشرط عليه فى الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هذا ما رآه فى جنس ما يغتذى به .

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها .

وأما الزمان الذى بين كل عودتين فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء أن

يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التى تجب عليه فى التشبه الثانى وهى التى يأتى ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو اليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى مما يقيه من خارج فكان الخطب فيه عليه يسيراً إذ كان مكتسياً بالجلود وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به والتزم فى غذائه القوانين التى رسمها لنفسه وهى التى تقدم شرحها .

ثم أخذ فى العمل الثانى وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقبل لصفاتها وتتبع أوصافها فانحصرت عنده فى ثلاثة أضرب .

الضرب الأول :

أوصاف له بالإضافة الى ماتحتها من عالم الكون والفساد وهى ما تعطيه إياه من التسخين بالذات أو التبريد بالعرض والإضاءة والتلطيف والتكثيف الى سائر ما تفعل فيه من الأمور التى بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثانى :

أوصاف لها فى ذاتها مثل كونها شفافة ونيرة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث :

أوصاف لها بالإضافة الى الموجود الواجب الوجود مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه وتتشوق اليه وتتصرف بحكمه وتتسخر فى تتميم

إرادته ولا تتحرك إلا بمشيئته وفى قبضته . فجعل يتشبه بها جهده فى كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

أما الضرب الأول ، فكان تشبهه بها أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا وتزيلها .

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشا يكاد يفسده، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لا يضر المؤذى وتعهده بالسقى ماأمكنه ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب او تعلق به شوك او سقط فى عينيه او اذنيه شيء يؤذيه او مسه ظمأ او جوع تكفل بازالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات او حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه او جرف انهار عليه أزال ذلك كله عنه وما زال يمعن فى هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثانى . فكان تشبهه بها فيه ان الزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء فى اكثر الأوقات وتنظيف ما كان من اظفاره وأسنانه ومغابن بدنه وتطييبها بما امكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة وتعهده لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلالأ حسنا وجمالا ونظافة وطيبا .

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة فتارة كان يطوف بالجزيرة

ويدور على ساحلها ويسبح بأكنافها وتارة كان يطوف ببيته أو ببعض الكدى أدوارا معدودة إما مشيا وإما هرولة وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث . فكان تشبهه بها فيه أن كان يلازم الفكـــرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيال ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ولا يشرك به احدا ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان اذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته — التي هي بريئة من الجسم — فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكر عليه القوى الجسمانية فيفسد عليه حاله وترده الى أسفل السافلين فيعود من ذى قبل فان لحقه ضعف يقطع به من غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكــورة .

ثم انتقل الى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وينازعها وتنازعه في الأوقات التي يكون له عليها الظهور وتتخلص فكرته عن الشوب يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث ثم جعل يطلب التشبه الثالث ويسعى في تحصيله فينظـــر في صفات الموجود الواجب الوجود .

وقد كان تبين له اثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل أنها على ضربين اما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة واما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات

الأجسام التى من جملتها الكثرة فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هى حقيقة ذاته فجعل يطلب كيف يتشبه به فى كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ الكثرة من صفات الأجسام وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هى علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائداً على ذاته بل هو هو فرأى أن التشبه به صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئا من صفات الأجسام . فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية . فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد اطرح منها كثيراً فى رياضته المتقدمة التى كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة كحركة الاستدارة — والحركة من أخص صفات الأجسام وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها . والاهتمام بإزاله عوائقها فإن هذه أيضا من صفات الأجسام إذ لا يراها أولا إلا بقوة هى جسمانية ثم يكدح فى أمرها بقوة جسمانية أيضا فأخذ فى طرح ذلك كله عن نفسه إذ هى بجملتها لا تليق بهذه الحالة التى يطلبها الآن . وما زال يقتصر على السكون فى قصر مغارته مطرقا غاضا بصره معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة فى الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ، فمتى سنح لخياله سانح سواء طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .

وفى خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة وشركة فى الملاحظة وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة المواد والتى هى الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود. وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدا على ذاته . . «لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار»، ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم . واستغرق فى حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر فإن كثيرا من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره؟ ولست أعنى بالقلب جسم القلب ولا الروح التى فى تجويفه بل أعنى به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الانسان فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتى التعبير إلا عما خطر عليها .

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلا وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هى الألوان ويطلب أن يكون السواد مثلا حلوا أو حامضا لكنا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لا على سبيل قرع باب الحقيقة إذ لا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فأصبح الآن بسمع قلبك وحدق ببصر عقلك الى ما أشير به اليك لعلك أن تجد منه هديا يلقيك على جادة الطريق وشرطى عليك ان لا تطالب منى فى هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الاوراق ، فإن المجال ضيق والتحكم بالالفاظ على أمر من شأنه أن يلفظ به خطر .

فأقول إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرفى الوجود الاالواحد الحى القيوم وشاهد ما شاهدثم عاد الى ملاحظة الأغيار عند ما أفاق من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق وأن الشىء الذى كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئا فى الحقيقة بل ليس شىء الا ذات الحق وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها .

فإنه وإن نسب إلى الجسم الذى ظهر فيه فليس هو فى الحقيقة شيئا سوى نور الشمس وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقى نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه .

ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فاذا عدم الجسم ذلك القبول ولم يكن له معنى وتقوى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه وأن علمه بذاته هو ذاته بعينها فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات . وهذه الذات لا تحصل الا عند ذاتها ونفس حصولها هو الذات فإذن هو الذات بعينها .

وكذلك جميع ذوات المفارقة للمادة بتلك الذات الحقة التى كان يراها أولا كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئا واحدا . وكادت هذه الشبهة ترسخ فى

نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات فان الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع لفظنا هذا أوهم ذلك معنى الكثرة فيها وهي بريئة عن الكثرة وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول لقد أفرطت في تدقيقك حتى إنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول فان من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير فليتئد في غلوائه وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حي بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيراً كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحداً .

وبقي في ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر .

هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد وفيه تفهم حقيقته وفيه الإنفصال والإتصال والتحيز والمغايرة والاتفاق والاختلاف فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة فلا يعرفه الا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه .

وأما قوله « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول » فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه فان العقل الذى يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التى تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلى. والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع الى فريقه الذين « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » .

فان كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة الى ما فى العالم الإلهى ولا تحمل ألفاظنا من المعانى على ما جرت العادة بها فى تحميلها إياه فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده « حى بن يقظان » فى مقام الصدق الذى تقدم ذكره فنقول:

إنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد الفلك الأعلى الذى لا جسم له ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ليست هى ذات الواحد الحق ولا هى نفس الفلك ولا هى غيرهما وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرائى الصقيلة فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا هى غيرها .

ورأى لذات لذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ما يعظم عن أن يوصف بلسان ويدق عن أن يكسى بحرف أو صوت ورآه فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدته ذات الحق جل جلاله .

وشاهد أيضاً للفلك الذى يليه وهو فلك الكواكب الثابتة ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ليست هى ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ولا نفسه ولا هى غيرها .

وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى .

وشاهد أيضا للفلك الذى يلى هذا وهو فلك زحل ذاتا مفارقة للمادة ليست هى شيئا من الذوات التى شاهدها قبله ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقـــابلة للشمس ورأى لهـذه الذات أيضا مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة .

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتا مفارقة بريئة عن المادة ليست هى شيئا من الذوات التى قبلها ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تنعكس من مرآة على مرآة على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك ، وشاهد لـكل ذات من هـذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح مالاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر .

فرأى له ذاتا بريئة عن المادة ليست شيئا من الذوات التى شاهـــدها قبلها ولا هى سواها . ولهذه الذات سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم وفى كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمجدها لا يفتر ورأى لهذه الذات التى توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمـــال واللذة مثل الذى رآه لما قبلها . وكأن هذه الذات صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التى انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التى قابلت الشمس بعينها ثم شاهد لنفسه ذاتا مفارقة لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه لقلنا إنها بعضها .

ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن لقلنا إنها هى ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه لقلنا إنها لم تحدث وشاهد فى هذه الرتبة ذواتا مثـــل ذاته لأجسام كانت ثم اضمحلت ولأجسام لم تزل معه فى الوجود وهى من الكثرة فى حد بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة .

ورأى لذاته ولتلك الذوات التى فى رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يصفه الواصفون ولا يعقله إلا الواصلون العارفون) .

وشاهد ذواتا كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة قد ران عليها الخبث وهى مع ذلك مستديرة المرايا الصقيلة التى ارتسمت فيها صورة الشمس، وموليه عنها بوجودها ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله ورآها فى آلام لا تنقضى وحسرات لا تنمحى قد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب وشاهد هنا ذواتا سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل وتنعقد ثم تنحل فتثبت فيها وأنعم النظر اليها فرأى هولا عظيما وخطبا جسيما وخلقا حثيثا وأحكاما بليغة ، وتسوية ونفخـــا وإنشاء ونسخا فما هو إلا أن تثبت قليلا فعادت إليه حـواسه وتنبـه من حاله تلك التى كانت شبيهة بالغشى وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهى إذ لم يكن اجتماعهما فى حال واحدة كضرتين إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى . فإن قلت : يظهر مما حكيتـــه من هذه المشاهدة أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد كالأفلاك كانت هى دائمة الوجود وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيـوان النـــاطق فسدت هى واضمحلت وتلاشت حسبما مثلت به فى مرايا الانعكاس فان الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرآة فاذا فسدت المرآة صح فساد الصـــورة واضمحلت هى فأقـــول لك : ما أسرع ما نسيت العهد وحلت عن الربط ألم نقدم إليك أن مجـال العبـارة هنـا ضيق وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة وذلك الذى توهمته إنما أوقعك فيه أن جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه .

ولا ينبغى أن يفعل ذلك فى أصناف المخاطبات المعتادة فكيف ههنا والشمس

ونورها وصورتها وتشكلها والمرايا والصور الحاصلة فيها كلها أمور غير مفارقة للأجسام ولا قوام لها إلا بها وفيها ؟ فلذلك افتقرت فى وجودها إليها وبطلت ببطلانها .

وأما الذوات الإلهية والأرواح الربانية فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ووجودها أو عدمها وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ولا حاجة بها بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هى مباديها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو — لعدمت هذه الذوات كلها ولعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود إذ الكل مرتبط بعضه ببعض والعالم المحسوس وإن كان تابعا للعالم الإلهى شبيه الظل له والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه فانه مع ذلك يستحيل فرض عدمه إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهى وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى فى تغيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض والسموات .

فهذا القدر هو الذى أمكننى الآن أن أشير إليك به فيما شاهده « حى بن يقظان » فى ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ فإن ذلك كالمتعذر .

وأما تمام خبره :

فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى وهو أنه لما عاد الى العالم المحسوس وذلك بعد

جولاته حيث جال سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذى طلبه أولا حتى وصل إليه بأيسر من السعى الذى وصل به أولا ودام فيه ثانيا مدة أطول من الأولى.

ثم عاد إلى عالم الحس، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولا بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثنى عنه إلا لضرورة بدنه التى كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها.

وهو فى ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذى يدعوه الى مفارقة مقامه ذلك فيتخلص الى لذته تخلصا دائما ويبرأ عما يجده من الألم عنه الإعراض عن مقامه ذلك الى ضرورة البدن.

وبقى على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً.

وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال وكان من قصته ما يأتى ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى.

ذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة ولد بها «حى بن يقظان» على أحد القولين المختلفين فى صفة مبدئه انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم. وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها فى النفوس حسبما جرت به العادة فى مخاطبة الجمهور فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتقوى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها.

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير يسمى أحدهما أبسالا والآخر سلامان فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها ، والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبا على ذلك .

وكانا يتفقهان فى بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة فى صفة الله عز وجل وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب فأما أبسال منهما فكان أشد غوصا على الباطن وأكثر عثورا على المعانى الروحانية وأطمع فى التأويل ، وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظا بالظاهر وأشد بعداعن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل ، وكلاهما مجد فى الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى وكان فى تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة .

فتعلق أبسال بطلب العزلة ورجح القول فيهما لما كان فى طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة الغوص على المعانى . وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد .

وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ورجح القول لما كان فى طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين .

وكان اختلافهما فى هذا الرأى سبب افتراقهما . وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى ذكر أن حى بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل وأن الانفراد بها يتأتى لملتمسه فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال واشترى ببعضه مركبا يحمله

إلى تلك الجزيرة وفرق باقيه على المساكين وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ووضعوه بساحلها وانفصلوا عنها.

فبقى أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدسه ويفكر فى أسمائه الحسنى وصفاته العليا فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيره وصيدها مايسد به جوعته وأقام على تلك الحال مدة وهو فى أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزآيا تحفه وتيسيره عليه فى مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه وكان فى تلك المدة «حى بن يقظان» شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة فكان لا يبرح مغارته إلا مرة فى الاسبوع لتناول ما سنح من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه أبسال بأول وهلة بل كان يتطوف باكناف تلك الجزيره ويسيح فى أرجائها فلا يرى إنسيا ولا يشاهد أثراً فيزيد أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهى فى طلب العزلة والانفراد إلى أن اتفق فى بعض تلك الأوقات أن خرج حى بن يقظان لالتماس غذائه وأبسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر كل منهما على الآخر.

فأما أبسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل إليها.

فخشى إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سببا لفساد حاله وعائقا بينه وبين أمله. وأما حى بن يقظان فلم يدر ما هو لانه لم يره على صورة شىء من الحيوانات التى كان قد عاينها قبل ذلك وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف فظن أنها لباس طبيعى. فوقف يتعجب منه مليا.

وولى أبسال هاربا منه خفية أن يشغله عن حاله فاقتفى حى بن يقظان أثره

لما كان فى طباعه من البحث عن حقائق الأشياء فلما رآه يشتد فى الهرب خنس عنه وتوارى له حتى ظن أبسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة فشرع أبسال فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد حتى شغله ذلك عن كل شىء فجعل حى بن يقظان يتقرب منه قليلا وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ويشاهد خضوعه وبكاءه فسمع صوتا حسنا وحروفا منظمة . ولم يعهد مثلها من شىء من أصناف الحيوان ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبين له أن المدرعة التى عليه ليست جلدا طبيعيا وإنما هى لباس متخذ مثل لباسه هو .

ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك فى أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده وما الذى أوجب بكاءه وتضرعه فزاد فى الدنو منه حتى أحس به أبسال فاشتد فى العدو واشتد حى بن يقظان فى أثره حتى التحق به — لما كان أعطاه الله من قوة والبسطة فى العلم والجسم فالتزمه وقبض عليه ولم يمكنه من البراح .

فلما نظر إليه وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جلل كثيرا منه ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش فرق منه فرقا شديدا وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه « حى بن يقظان » ولا يدرى ماهو غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجر يده على رأسه . ويمسح أعطافه ويتملق إليه ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جاش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءا وكان أبسال قديما لمحبته فى علم التأويل قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها فجعل يكلم حى بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامه فلا يستطيع وحى بن يقظان

فى ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدرى ما هو عليـــه غير أنه يظهر له البشر والقبـول .

فاستغرب كل منهما أمر صاحبه .

وكان عند أبسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة فقربه إلى حى بن يقظان فلم يدر ما هو لأنه لم يكن شـــاهده قبل ذلك . فأكل منه أبسال وأشار إليه ليأكل ففكر حى بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط فى تناول الغذاء ولم يدر أصل ذلك الشىء الذى قدم ما هو وهل يجوز له تناوله أم لا ؟ فامتنع عن الأكل . ولم يزل أبسال يرغب إليه ويستعطفه وقد كان أولع به حى بن يقظان فخشى إن دام على امتناعه يوحشه فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه .

فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده فى شرط الغـذاء وندم على ما فعله وأراد الانفصال عن أبسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم فلم تتأت له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أبسال فى عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ولا يبقى فى نفسه هو نزوع إليه وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل . فالتزم صحبة أبسال . ولما رأى أبسال أيضا أنه لا يتكلم أمن غوائله على دينه ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله . فشرع أبسال فى تعليمه الكلام أولا بأول كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترناً بالإشارة ، حتى علمه الأسماء كلها ودرجه قليلا قليلا حتى تكلم فى أقرب مدة .

فجعل أبسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حى بن

يقظان أنه لايدرى لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أما أكثر من الظبية التى ربته ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول .

فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل . ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أبسال فى جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا اتضح وصار من أولى الألباب . وعند ذلك نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

فالتزم خدمته والإقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته .

وجعل حى بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم وكيف هى الآن بعد وصولها إليهم ووصف له جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط . ففهم حى بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم . فعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به محق فى وصفه ، صادق فى قوله رسول من عند ربه فآمن به وصدقه وشهد برسالته .

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بأدائه امتثالا للأمر الذى صح عنده صدق قائله . إلا أنه بقى فى نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدرى وجه الحكمة فيهما .

أحدهما : لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس فى أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهى وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس فى أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء فى ذات الحق هو منزه عنها وبرىء منها ؟ وكذلك فى أمر الثواب والعقاب .

والأمر الآخر : لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الإقتناء للأموال والتوسع فى المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق ؟

وكان رأيه أن لايتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق وأما الأموال فلم تكن عنده معنى .

وكان يرى ما فى الشرع من الأحكام فى أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلا ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدى على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة .

وكان الذى أوقعه فى ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا .

فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية في الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم ففاوض في ذلك صاحبه أبسالا وسأله هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم ؟ فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله فلم يتأت له فهم ذلك وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع أبسال أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم فساعده على رأيه ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلا ونهاراً . لعل الله أن يسنى له عبور البحر .

فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء ان يهيىء لهما من أمرهما رشداً .

فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطىء . فدنوا منهما فكلمهم أبسال وسألهم أن يحملوهما معهم فأجابوهما إلى ذلك وأدخلوهما السفينة فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها .

فنزلا بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أبسال به فعرفهم شأن حي بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالا شديداً وأكبروا أمره واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أبسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة فشرع حي بن يقظان في تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه . فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه

فى قلوبهم وإن أظهروا له الرضا فى وجهه إكراماً لغربته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أبسال.

وما زال حى بن يقظان يستلطفهم ليلا ونهارا ويبين لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا نبوا ونفارا مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين فى الحق إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحققه ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم .

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم).

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد تغشتهم والكل منهم إلا اليسير لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلا وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار — بان له وتحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به وأنه لا يفوز منه بالسعادة الأخروية الا الشاذ النادر وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن .

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى وأى تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئا إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى (وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا) فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له (سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا) فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير وعلم هو وصاحبه أبسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار اختل ما هى عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها . وإن هى دامت على ما هى عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين وأما السابقون السابقون فأولئك هم المقربون . فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا فى العود إلى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها وطلب حى بن

يقظان مقامه الكريم بالنحو الذى طلبه أولا حتى عاد اليه واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

* * *

هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ حى بن يقظان وأبسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد فى كتاب ولا يسمع فى معتاد خطاب وهو من العلم المكنون الذى لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا يجهله إلا أهل العزة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح فى الضنانة به والشح عليه إلا أن الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر فى زماننا من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت فى البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هى المضنون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها . فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق ثم نصدهم عن ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعا لمن هو أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه وأنا أسأل إخوانى الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذرى فيما تساهلت فى تبيينه وتسامحت فى تثبيته فلم أفعل ذلك إلا لأنى تسنمت شواهق يزل الطرف عن مرآها . وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق . وأسأل الله التجاوز والعفو وأن يوردنا من المعرفة به الصفو إنه منعم كريم والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته .

الفصل الثالث

حى بن يقظان

للسهروردي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى محمد وعترته الطاهرين — أما بعد فإني لما رأيت قصة حي بن يقظان فصادفتها مع ما فيها من عجائب الـــكلمات الروحانية والإشارات العميقة معترية من تلويحات تشير إلى الطـــور الاعظم الذى هو الطامة الكبرى المخزون فى الكتب الإلهية المستودع فى الرموز المخفى فى قصة حي بن يقظان فهو الذى يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المكاشفات وما أشير فى رسالة حي بن يقظان إلا فى آخر الكتابة حيث قال « ولقد هاجر إليه أفراد من الناس » إلى آخر الكتاب فأردت أن أذكر طوراً فى قصه سميتها أنا قصة الغربة الغربية لبعض إخواننا الكرام وعليه أتوكل وبه أستعين .

سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر لنصيد طائفة من طيور ساحل لجة الخضراء فوقعنا بغتة فى قرية الظالم أهلها أعنى مدينة قيروان فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم ونحن من أولاد الشيخ المشهور بهادى بن أبى الخـــير اليمانى أحاطوا بنا وأخذونا وقيدونا بسلاسل وأغلال من حديد وحبسونا فى مقعر بئر لا نهاية لسلكها وكان فوق البئر المطلة التى عمرت بحضورنا قصر مشيد عليها ابراج عالية فقيل لنا لا جناح عليكم إن صعدتم القصر مجردين إذا أمسيتم أما عند الصباح فلا بد من الهوى فى غيابة الجب وكان فى قعر البئر ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها إلا أنا أوية المساء نرتقى القصر مشرفين على الفضاء ناظرين من كوة فربما يأتينا حمامات من أيوك اليمن مخبرات بحال الحمى أحيانا تزورنا برق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقى وتخبرنا بطوارق نجد تزيدنا بارتياح وجداً على وجد فنحن الى الوطن ونشتاق فبينما نحن فى الصعود ليلا والهبوط نهاراً إذ رأينا الهدهد مسلما فى ليلة قمراء فى منقاره كتاب صدر من

شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة وقال لى أنا أحطت بوجه خلاصكما وجئتكما من سبإ بنبإ يقين وهو ذا مشروح فى رقعة أبيكما فلما قرأنا الرقعة فإذا فيها مكتوب إنه من الهادى أبيكم وإنه بسم الله الرحمن الرحيم كما شوقناكم فلم تشتاقوا ودعوناكم فلم ترحلوا وأشرنا كم فلم تفهموا وأشار فى الرقعة الى بأنك يافلان إن أردت أن تتخلص مع أخيك فلا تنيا فى عزم السفر واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحى الكسوف فإذا أتيت وادى النيل فانفض ذيلك وقل الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا واليه النشور وأهلك أهلك واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين وامض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فاركب فى السفينة التى باسم الله مجريها ومرسيها فى الرقعة جميع ما هو كائن فى الطريق فتقدم الهدهد وصارت الشمس فوق رؤوسنا إذا وصلنا طرف الظل فركبنا فى السفينة وهى تجرى بنا فى موج كالجبال ونحن نروم الصعود على طور سينا حتى نرمق صومعة أبينا وحال بينى وبين ولدى الموج فكان من المغرقين وعرفت أن قومى موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب وعلمت أن القرية التى كانت تعمل الخبائث يجعل عاليها سافلها ويمطر عليها حجارة من سجيل منضود فلما وصلنا الى موضع تتلاطم فيه الأمواج وتتدرج فيه المياه أخذت ظئرى التى أرضعتنى فألقيتها فى اليم فكنا نسير فى جارية ذات ألواح ودسر فغرقنا السفينة مخافة ملك يأخذ كل سفينة غصبا والفلك المشحون قد مر بنا على مدينة يأجوج ومأجوج على الجانب الأيسر من الجودى كان معى من الجن من يعمل بين يدى وفى عين القطر فقلت للجن انفخوا حتى صار مثل النار فجعلته سداً حتى انفصلت منهم وتحقق وعد ربى حقا ورأيت فى الطريق جماجم عاد وثمود وطفت فى تلك الديار وهى خاوية على عروشها وأخذت الثقلين مع الأفلاك وجعلتها مع الجن فى قارورة صنعتها أنا مستديرة عليها خطوط كأنها دواير تقطعت

إلا أنها من كبد السماء فلما انقطع الماء عن الرحا انهدم البنا وخلص الهواء إلى الهواء وألقيت الأفلاك على السموات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب فتخلصت من أربعة عشر تابوتا فألقيت سبيل الله فتيقظت إن هذا صراطى على مستقيما وأختى قد أخذتها بياتا فباتت فى قطع من الليل مظلم وبها جن وكابوس يتطرق إلى صرع شديد ورأيت سراجا فيها دهن ينتسج نوره وينتشر فى أقطار البيت وشعل مساكنها من إشراقها نور الشمس عليهم فجعله فى فم تنين ساكن فى برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ما عرف مطلع أشعتها إلا باريها والراسخون فى العلم ورأيت الأسد والثور قد غابا والقوس والسرطان قد طويا فى طى تدور الفلك وبقى الميزان مسبوقا فإذا طلع النجم اليمانى من وراء غيوم رقيقة متألقة مما نسجته عنا كب زوايا العالم الصغرى عالم الكون والفساد وكان معنا غنم فتركناها فى الصحراء فأهلكتهم فى الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة فلما انقطعت المسافة وانقرض الطريق وفار التنور من الشكل المخروط فرأيت الأجرام العلوية واتصلت بها سمعت نغماتها ودستاناتها وتعلمت منها أشياء وأصواتها تقرع مسمعى كأنها صوت سلسلة تجر على صخرة صماء وتكاد تنقطع أدبارى وتنصرم مفاصلى من لذة ما نسل ولا يزال الأمر يتطور على حتى تقشع الغمام وتمزقت المشيمة وخرجت من المغارات والحوت قد انقض من الخيرات متوجها إلى عين الحياة فرأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم فسألت عن الحيتان المجتمعة وعن الحيوانات المتنعمة المتلذذة بظل الشاهق العظيم إن هذا الطور ما هو وما هذه الصخرة العظيمه فاتخذ واحد من الحيتان سبيله فى البحر سربا وقال ذلك ما كنا نبغى وهذا الجبل طور سينا والصخرة صومعة أبيك فقلت وما هؤلاء الحيتان فقالوا أشباهك أنتم من أب واحد وقد وقع لهم شبه واقعتك فهم إخوانك فلما سمعت وحققت عانقتهم وفرحت بهم وفرحوا بى فصعدنا إلى الجبل

ورأيت أبانا شيخا كبيراً يكاد السموات والأرضون تنشق من تجلي نوره فبقيت تايها متحيراً منه ومشيت إليه فسلم على فسجدت له ولذت أنمحق فى نوره الساطع فبكيت زمانا وشكوت إليه من حبس قيروان فقال لى نعم تخلصت إلا أنك لابد راجع إلى السجن الغربى وأن القيد ما خلفته تماما فلما سمعت طار عقلى وتأوهت صارخاً صراخ المشرف على الهلاك فتضرعت اليه فقال أما العود لك فضرورى الآن ولكننى أبشرك بشيئين أحدهما أنك اذا رجعت الى الحبس يمكنك المجيء الينا والصعود الى جنبتنا هين متى شئت والثانى أنك متخلص من الآخر الى جنابنا تاركا للبلاد الغربية بأسرها مطلقا ففرحت بما قال اعلم أن هذا جبل طور سينا وفوق هذا جبل طور سينا مسكن والدى وجدك وما أنا بالإضافة اليه الا مثلك بالإضافة الى ولنا أجداد آخرون حتى ينتهى النسب العظيم الى الذى هذا الجد الأعظم الذى لا جد له ولا أم وكلنا عبيده وبه نستعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع وهو فوق الفوق ونور النور وهو المتجلى لكل شيء بكل شيء وكل شيء هالك الا وجهه فأنا فى هذه القصة إذ تغير على الحال وسقطت من الهوى الى الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوساً فى ديار المغرب وبقى معى من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه فانتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة وتلك الراحة كانت أحلاماً زايلة على سرعة نجانا الله تعالى من قيد الهيولى والطبيعة والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين وهذه القصة تسمى الغريبة الغربية .

خاتمة الكتاب

قامت دراستنا لموضوع هذا الكتاب وهو « المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى » على أساس محاولة فلاسفة الإشراق التوفيق بين العقل والإيمان ، ومدى نجاحهم فى ذلك ، وهل استطاعوا الوصول إلى ما كانوا يهدفون إليه ؟ ولا شك فى أن المذهب الاشراقى فى العالم الإسلامى لا يقل خطورة وأثراً على عقيدة التوحيد عند المسلمين .

ولهذا جاءت معالجة هذا الموضوع الهام فى الفكر الإسلامى ، كما لمسناه فى أبواب هذا الكتاب وفصوله المختلفة ، وقد تناولت أهم مشكلات الفكر الفلسفى عامة والإسلامى خاصة ، ألا وهى مشكلة « العالم ، والنفس ، والله » . وهذه المعالجة من جانبنا تعتبر متممة للإتجاه الذى ينحصر فيه كتابنا الأول وهو الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى والذى تناول أيضا نفس المشكلات بين الفلاسفة الإسلاميين المشائين من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ، والفلاسفة المسلمين المتكلمين ويمثلهم أبو المعالى الجوينى ، وأبو حامد الغزالى ، وابن تيمية ، وابن قيم الجوزية ، وخواجة زادة . وقد رأينا كيف حارب الغزالى هذه الفلسفة المشائية واتهم أصحابها وعلى رأسها ابن سينا ، بتهمة الكفر والإلحاد والزندقة . وكان هذا الاتهام منصباً على قول المشائين الإسلاميين بقدم العالم ، وإنكارهم لحشر الأجساد وعدم عودة الروح إلى البدن يوم البعث ، وأن الثواب والعقاب قائم على الأرواح دون الأبدان ، وإنكارهم علم الله للجزئيات وأنه يعلم ذاته فقط ويعلم الأشياء على نحو كلى ، كل هذه المواقف الفلسفية تعارض تماماً كل ما جاء فى الكتاب والسنة الممثل لحقيقة الإسلام والذى يؤكد القول بحدوث العالم، وبعث الأجساد وعودة الأرواح إليها مرة أخرى يوم القيامة ، وأن الثواب والعقاب قائم على الأرواح والأبدان معاً ، وأن السعادة والشقاء فى الجنة والنار حسية وجسدية ، كما يؤكد الإسلام الصلة المستمرة بين الله والعالم ، فالله لا يغرب عن

علمه مثقال ذرة ، ويعلم ما تخفيه الصدور ، ويعلم خائنة الأعين، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، ولا يؤوده حفظ السماوات والأرض وما فيهما ، بل إن وجود العالم واستمرار هذا الوجود متوقف على الإرادة الإلهية .

ولهذا رأينا الإشراقيين فى هذا الكتاب ، حينما حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبين العقل والإيمان ، حاولوا التوسط بين الفلاسفة الإسلاميين المشائين ، والفلاسفة المسلمين المتكلمين ، أو بين ابن سينا والغزالى ، رغم اعترافهم بأنهم لم يتأثروا بواحد من الفلاسفة السابقين عليهم ، وإنما جاءت فلسفتهم معبرة عن مجهودهم العقلى الخالص المتجه إلى منبع المعرفة والوجود . وأنهم قد استمدوا فلسفتهم الإشراقية من الاتصال المباشر بمصدر النور والوحى والإلهام ، أو كما يسميه الإشراقيون نورالأنوار ، ويزعمون جميعاً أنهم وصلوا إلى اكتشاف الحقيقة بطريق مباشر وبحدس عقلى يقينى وتجربة روحية صافية . ولكننا يجب أن نفرق هنا بين المعرفة عند الفلاسفة الإشراقيين ، والمعرفة عند الصوفية المسلمين . فالأولى تقوم على الإشراق العقلى وحده دون القيام بالمجاهدة الروحية والرياضة البدنية ، والمعرفة الثانية تقوم على الكشف والذوق ، بعد معاناة روحية أصيلة وعميقة ، وتجربة صوفية صادقة وخالصة . ولهذا جاءت الفلسفة الإشراقية فى معظم أفكارها مخالفة للعقيدة الإسلامية وهى عقيدة « التوحيد » ، بينما جاءت نظريات وأفكار الصوفية المسلمين متفقة مع الكتاب والسنة .

وهذه المخالفة التى نلاحظها فى المذهب الإشراقى للعقيدة الإسلامية ، إنما جاءت نتيجة لاتجاه أصحاب هذا المذهب إلى الفلسفة أكثر من اتجاههم إلى الدين ، وإلى العقل أكثر من الإيمان ... ولهذا نجدهم وبخاصة أبى البركات البغدادى وابن طفيل والسهروردى المقتول : يقولون بأن بعض العالم قديم ويقصدون به العالم

العلوى لأنه عالم العقول والأرواح والموجودات الشريفة لأنه قريب من مصدر النور وشبيه به ، أما العالم السفلى المادى الحسى فهو مخلوق وحادث . يقولون هذا كله مع إنكارهم لنظرية الصدور والفيض عند المشائين الإسلاميين كما صورها وأعطى لنا صورتها النهائية ابن سينا .

وموقفهم أيضا من مسألة الثواب والعقاب لا يؤكد إيمانهم بحشر الأجساد ، فيؤكد أبو البركات البغدادى مثلا ، أن لكل نفس إنسانية فى المعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الأشخاص الإلهيه . وأفضل النفوس من كان لها الملكات العلمية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التى تصير إليها ، وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم ، وكان لها من التحصيلات العلمية والمعارف العقلية نصيب أوفر . ولا شك فى أن العلوم أفضل من الأعمال وهى مسألة اتفاق ولكن بشرط تحقيق العلوم والاشتغال بالأهم عند الإنسان مما يعرف به نفسه ويتوصل به إلى معرفة ربه ، خصوصاً بالمعرفة العقلية ،وهذا ما يجعل المذهب الإشراقى مختلفاً عن المذهب الصوفى والتجربة الروحية .

أما موقفه من العلم الإلهى فلأنه قائم على الجانب الإشراقى ، فهو يؤكد علم الله للجزئيات مخالفا بذلك موقف المشائين جميعا . ولهذا نجد ابن تيمية يمتدح هذا الموقف حين يقول « وأما أبو البركات صاحب المعتبر ونحوه ، فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك ، وسلوكهم طريق النظر العقلى بلا تقليد ، واستنارتهم بأنوار النبوات ، أصلح قولا فى هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء ، فأثبت علم الرب الجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله وبين ما بينه من أخطاء سلفه ، ورأى فساد قولهم من أسباب الحوادث ، فعدل عن ذلك إلى أن أثبت للرب تعالى ما يقوم به الإرادات الموجهة للحوادث ».

ويقرر السهروردى المقتول - شيخ المذهب الإشراقى - أن الحكمة الإشراقية هى التى قررها وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين . وهم فى نظر السهروردى من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغاثاذيمون وهرمس وأنباذقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ، وأنهم تشبهوا بالمبادىء وتخلقوا بأخلاق الله بتجردهم عن المادة تجرداً تاماً ، وانتقشوا بالمعارف على ما هى عليه هيئة الوجود . ولذلك نجدهم يتحدثون عن علاقة النفس بالبدن حديثاً يقوم على الكشف والذوق حين يؤكد أن النفس أحدية ، صمدية ، وهى ماهية قدسية ، وهى إذا طربت طرباً روحانياً، تكاد تترك عالم الأجساد وتطلب عالم ما لايتناهى .

وأخيراً، فقد حرصت فى الباب الرابع من هذا الكتاب أن يطلع القارىء على التراث الفكر الفلسفى فى الإسلام متمثلا فى أروع قصة تركها لنا الفلاسفة الإسلاميين مشائين واشراقيين ، حتى نتبين منها خصائص المذهب الإشراقى ، ألا وهي قصة «حي بن يقظان» عند ابن سينا ، وابن طفيل ، والسهروردى المقتول .

فهرس المراجع

١ - القرآن الكريم .

٢ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطبقات ، ط بيروت ١٩٥٦ .

٣ - ابن باجة : رسالة اتصال العقـل بالإنسان ، ضمن كتاب تلخيص النفس لابن رشد ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ط القاهرة ١٩٥٠ .

٤ - ابن تيمية : منهاج السنة ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، القاهرة ١٩٦٢ .

٥ - ابن سينا : حى بن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، ط القاهرة ١٩٦٦ .

٦ - ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، نشر د. محمد ثابت الفندى ، الطبعة الثانية .

٧ - ابن طفيل : حى بن يقظان أو أسرار الحكمة المشرقية ، ط القاهرة ١٩٠٦ .

٨ - ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، ط القاهرة ١٥٣١ هـ .

٩ - ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، ط القاهرة .

١٠ - أبو البركات البغدادى : المعتبر ، ط الدكن ١٣٥٨ هـ .

١١ - أبو مظفر الاسفراييني : التبصـير فى الدين ، تعليق الكوثرى ، ط القاهرة ١٩٤٠ .

١٢ - بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د. أبو ريدة ، ط القاهرة ١٩٤٦ .

١٣ جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين .

١٤ - دائرة المعارف الإسلامية جـ ٣ .

١٥ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسـلام ، ترجمـة د. أبو ريدة ، ط القاهرة ١٧٥٤ .

١٦ - رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، ط بيروت ١٩٥٧ .

١٧ - السهروردى : حكمة الإشراق ، شرح قطب الدين الشيرازى .

١٨ - السهروردى : مجموعة فى الحكمة الإلهية ، تصحيح هنرى كوربين ، ط استامبول ١٩٤٥ .

١٩ - السهروردى : هياكل النور ، تحقيق وتقديم د. أبو زيان ، ط القاهرة ١٩١٧ .

٢٠ - عبد الرحمن بدوى (دكتور) : حى بن يقظان لابن طفيل، تراث الإنسانية ، المجلد الأول .

٢١ - عمر فروخ (دكتور) : ابن طفيل وقصة حى بن يقظان ، ط بيروت ١٩٤٦ .

٢٢ - الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط القاهرة ١٩٥٨ .

٢٣ - الغزالى : روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ط القاهرة ١٩٢٤ .

٢٤ - الغزالى : مشكاة الأنوار ، تحقيق د. أبو العلا عفيفى ، ط القاهرة ١٩٦٤ .

٢٥ - الغزالى : المضنون به على غير أهله (الكبير) ، ط القاهرة ١٣٠٣ هـ .

٢٦ - الغزالى : المضنون به على غير أهله (الصغير) ، ط القاهرة ١٣٠٣ هـ .

٢٧ - الغزالى : معراج السالكين ، ط القاهرة ١٩٢٤ .

٢٨ - المثل العقلية الأفلاطونية (المؤلف مجهول) تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ط القاهرة ١٩٤٧ .

٢٩ - محمد البهى (دكتور) : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، ط القاهرة ١٩٤٧ .

٣٠ - محمد جلال شرف (دكتور) . الله والله والإنسان فى الفكر الإسلامى ، ط القاهرة ١٩٧١ .

٣١ - محمد على أبو ريان (دكتور): أصول الفلسفة الإشراقية ، ط القاهرة ١٩٥٩.

٣٢ - محمد على أبو ريان (دكتور) : الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ، ط اسكندرية ١٩٦٧ .

٣٣ - محمد على أبو ريان (دكتور) نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا ، مجلة كلية الآداب - اسكندرية مجلد ١٢ :

٣٤ - محمد مصطفى حلمى (دكتور) : تدبير المتوحد لابن باجة ، تراث الإنسانية المجلد ٣ ، حـ ١ .

٣٥ - محمد يوسف موسى (دكتور) : بين الدين والفلسفة ، ط القاهرة ١٩٥٩ .

٣٦ - محمود قاسم (دكتور) : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ط القاهرة ١٩٤٩ .

٣٧ - مصطفى عبد الرازق : تمهيد التاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط القاهرة ١٩٥٩.

٣٨ - يحيى هويدى (دكتور): محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، ط القاهرة ١٩٦٦.

رقم الإيداع بدار الكتب ٧١/٥٢١٢

مطبعة م. ك. اسكندرية

محمد محمود محمد مسعد

٥ ش أديب اسحق — عمارة البصير

تليفون { ٣٠٨٤٧ / ٨٠٠٩١٠ } اسكندرية

١٠٠٠م ١٧٠١٦٠

الناشر دار المعارف بمصر ـ ١١١٩ كورنيش النيل
منطقة الاسكندرية ٤٢ شارع سعد زغلول ـ ٢ ميدان التحرير (المنشية)